W.K.C. Guthrie

O istorie a filosofiei grecești

volumul 1

UNIVERSITAS

Synthesis

W.C.K. Guthrie

O ISTORIE A FILOSOFIEI GRECEȘTI

Volumul 1

W.K.C. GUTHRIE

O ISTORIE A FILOSOFIEI GREACEȘTI

Volumul 1

Traducere de
MIHNEA MOISE și IOAN LUCIAN MUNTEAN

Notă introductivă de
IOAN LUCIAN MUNTEAN

UNIVERSITAS

CUPRINS

Notă introducivă la ediția în limba română 9

Prefață 15

Notă asupra surselor 19

Lista abrevierilor 21

I INTRODUCERE ȘI REZUMAT 23

II ÎNCEPUTURILE FILOSOFIEI ÎN GRECIA 41

III MILESIENII 49

A. Introducere 49

B. Thales 52

(1) Datarea: eclipsa 53

(2) Familia 55

(3) Personajul tradițional 55

(4) Matematica 57

(5) Apa ca *arche*: unitatea tuturor lucrurilor 57

(6) Precursorii mitici 60

(7) Explicațiile raționale 62

(8) Auto-transformarea și viața: hylozoismul 63

(9) Unitatea ființei: știință și mit 65

Notă suplimentară: apa și «viața» 68

C. Anaximandru 69

(1) Data nașterii, opera, preocupări 69

(2) Nelimitatul ca *arche* 71

(3) Contrariile 72

(4) Semnificația lui *apeiron* 75

(5) Divinul *apeiron* 78

(6) Cosmogonia și cosmologia 79

(7) Originea vieții animale și umane 86

(8) Meteorologia 88

Notă suplimentară: «lumi nenumărate» 88

D. Anaximene 94

(1) Data nașterii și opera 94

(2) Aerul ca *arche* 94

(3) Presupozițiile inconștiente 95

(4) Explicația schimbării: rarefierea și condensarea 97

(5) Aerul, viața și divinitatea 102

(6) Cosmogonia și cosmologia 105

(7) Meteorologia 109
(8) Concluzie 109
E. Milesienii: concluzie 110
IV PITAGORA ȘI PITAGORICIENII 115
A. Dificultățile 116
B. Metodele de abordare 122
(1) Sursele din secolele al VI-lea și al V-lea 122
(2) Sursele din secolul al IV-lea, cu excepția lui Aristotel și a elevilor săi 124
(3) Sursele post-platonice 130
(4) Metoda *a priori* 131
C. Viața lui Pitagora și istoria exterioară a școlii 132
D. Scurtă descriere a filosofiei pitagoreice 137
(1) Omul și locul său în natură 137
(2) Numerele și cosmosul 154
(a) Introducere: intervalele muzicale 154
Notă suplimentară: «viteza» și înălțimea notei 163
(b) Numerele și lucrurile: mărturia lui Aristotel asupra caracterului general al doctrinei pitagoreice 165
(c) Numerele și lucrurile: generarea lucrurilor din numere 171
Notă suplimentară: pitagorismul și religia persană 179
(d) Cosmologia 198
(e) Noțiunile abstracte ca numere 210
(3) Natura sufletului 212
E. Alți pitagoricieni 221
(1) Hippasos 221
(2) Petron 222
(3) Ekphantos 223
(4) Hiketas 226
(5) Philolaos 227
(6) Archytas 229
Anexă: Timpul și Nelimitatul 231
V ALKMAION 235
VI XENOFAN 247
(1) Data nașterii și viața 248
(2) Concepția politică și socială 249
(3) Opera 250
(4) Tradiția 251
(5) Critica distructivă 253
(6) Teologia constructivă 255
(7) Zeul identificat cu lumea 259
(8) Toate ființele s-au născut din pământ 260

(9) Alternanța erelor umede și uscate 263
(10) Astronomia și meteorologia 264
(11) Teoria cunoașterii 267
(12) Concluzie 270

VII HERACLIT 271
(1) Dificultățile și metoda 271
(2) Sursele 272
(3) Scrierile 273
(4) Data nașterii și viața 274
(5) Obscuritatea și disprețul pentru omenire 275
(6) Caracterul profetic 277
(7) Legătura cu gânditorii anteriori 278
(8) Metoda filosofică: auto-cunoașterea 279
(9) Logos-ul 280
(10) Trei afirmații fundamentale 290
(a) Armonia este a contrariilor 290
(b) Totul este într-o continuă mișcare și transformare 298
(c) Lumea un foc veșnic viu 300
(11) Explicația finală a teoriei schimbării: focul și sufletul 303
(12) Schimbarea și stabilitatea: conceptul de măsură 306
(13) Imaginea completă a lumii: teologia 309
(14) Religia și soarta sufletului 311
(15) Astronomia și meteorologia 316
(16) Concluzie 318
Anexă: Enunțul despre râu 320

Note 323

Bibliografie 385

Indexuri 393
I. *Index al pasajelor citate* 393
II. *Index general* 402

NOTĂ INTRODUCTIVĂ LA EDIȚIA ÎN LIMBA ROMÂNĂ*

William Keith Chambers Guthrie s-a născut în Londra la 1 august 1906. Ambii săi părinți erau scoțieni, descendenții unor familii de intelectuali scoțieni. Tatăl lui Keith a fost preot al Bisericii Prezbiteriene a Scoției, iar mama sa provenea dintr-o familie de artiști din Glasgow. Familia Guthrie s-a stabilit de la bun început la Londra. Keith avea o soră, Katharine, care va deveni o distinsă clasicistă. În familia Guthrie atmosfera a fost întotdeauna marcată de un puternic spirit umanist, dar în același timp de o aleasă educație în spiritul creștin al toleranței și iubirii. În mod tradițional, accentul dogmei bisericii prezbiteriene era pus pe valorile și idealurile morale. Se poate spune că Guthrie a rămas un practicant al confesiunii prezbiteriene și a păstrat nealterat spiritul moral elevat al educației religioase primite în copilărie. Ca profesor la Colegiul Downing el predica uneori în capelă, iar toate scrisorile trimise de el din Orientul Apropiat dezvăluie un adânc respect pentru valorile creștine occidentale.

Guthrie a fost căsătorit cu o cunoscută profesoară de limbi clasice de la Cambridge, Adele Ogilvy, cu care a avut doi copii, Robin și Anne. În timpul războiului a fost maior în serviciul de contra-informații, fiind detașat la Istanbul dat fiind faptul că vorbea limbile turcă și greacă. În perioada 1958-1972 a fost decanul colegiului Downing, având un rol important în organizarea noului sediu al instituției. În 1930 i s-a oferit postul de *Bye-Fellow* la Colegiul Peterhouse (unde a rămas în funcție până în 1970). În 1957 devine *Master* și la Colegiul Downing, ocupând postul de profesor onorific al acestui colegiu până în 1972, la care se adaugă mai multe funcții onorifice în cadrul Universității Cambridge, dar și cea de președinte al Asociației Regale a Clasicistilor din Marea Britanie. Tulburările sociale din anii '70 l-au marcat profund. În 1980 suferă un atac de paralizie și moare după o un an de suferință la 17 mai 1981, lăsând în urmă remarcabile realizări în domeniul istoriei gândirii grecești, căreia i-a dedicat întreaga sa viață.

Primii ani de școală i-a petrecut la colegiul Dulwich. Tânărul de origine scoțiană a fost înmatriculat la Trinity College (Cambridge) în toamna anului 1925 la secția de studii clasice. În timpul studenției cunoaște o pleiadă de profesori de renume în domeniul studiilor clasice: Ted Hose, H. J. Dixon, W. H. S. Jones, J. C. Lawson, dar «triunghiul de aur» din acea vreme de la Cambridge în domeniul studiilor clasice era D. Gow, D. S. Robertson și F. M. Cornford, cei care au supravegheat continuu activitatea didactică a lui Guthrie. Tematica predilectă a acelor profesori era Socrate, Platon și Aristotel, astfel încât accentul era pus în special pe filosofia antică, mai mult decât pe poezia și proza antică. Deși încă din perioada copilăriei era pasionat de filosofie, Guthrie a câștigat în primii ani de studenție premiul întâi la secțiunea de compoziție de proză greacă și metru antic. O altă temă preferată a sa era epigrafia, astfel încât în 1929 a participat la o scurtă expediție în Anatolia Centrală, condusă de W. Calder și W. Buckler, ocazie cu care a vizitat pentru prima oară Atena și Constantinopole. Guthrie a fost încântat de faptul că pe străzile Atenei a reușit să vorbească cu oamenii simpli, folosindu-se doar de cunoștințele sale de greacă veche.

Vizita în Grecia i-a dat sentimentul continuității valorilor antice și al trăiniciei lumii occidentale întemeiate pe acestea. Ideea unei continuități spirituale între cultura antică

și cea modernă l-a inspirat de-a lungul întregii sale vieți. În plus, Guthrie a fost pătruns și de un spirit europocentrist moderat, convins fiind că omenirea se poate «modela» în jurul paradigmei europene. El a încercat din toată puterea să aducă argumente cât mai temeinice în favoarea acestor două idei care l-au însuflețit permanent – ele aparțineau deopotrivă școlii de exegeză în care s-a format.

Din aceste motive, Guthrie a manifestat un interes timpuriu pentru religia greacă, alături de pasiunea sa pentru epigrafie și poezie. Prima sa carte, apărută în 1935 într-o serie condusă de A. B. Cook, se intitula *Orpheus and Greek Religion*. Cu foarte puțin timp înainte apăruseră *Orphicorum Fragmenta* publicate de Otto Kern. Problema discutată în acea vreme era dacă a existat cu adevărat o religie orfică și, dacă este adevărat, care a fost influența ei asupra lumii greco-romane, și mai apoi asupra creștinismului. Deși tratează cu prudență «religia orfică», Guthrie a susținut până la capăt teza că în secolul al V-lea î.Cr. exista un corpus orfic care l-a influențat și pe Platon.

Următoarea lucrare publicată de Guthrie a fost traducerea textului aristotelic *De Caelo*, apărută în 1939 și dedicată lui F. M. Cornford, profesorul său din vremea studenției, față de care Guthrie a nutrit cea mai adâncă admirație.[1] Prima serie de cursuri ținute de el la Cambridge în 1931 au fost dedicate dezvoltării gândirii aristotelice. Ideea lui W. Jaeger[2] era să considere sistemul aristotelic dintr-o perspectivă dinamică, nu ca pe o doctrină filosofică monolitică. În viziunea lui Jaeger, Corpusul a fost supus unei permanente schimbări de perspectivă: de la platonismul de la începuturi, până la empirismul din ultimii ani ai vieții dedicați cercetărilor de științele naturii. H. von Arnim a reluat o parte a argumentelor lui Jaeger într-un celebru articol[3] în care arată că *aither*-ul este o dovadă clară a schimbării suferită de teoria aristotelică a mișcării corpurilor cerești. Se evidențiază două incoerențe majore cu doctrina platonică tradițională: cel de-al cincilea element și Mișcătorul Nemișcat transcendent. Guthrie tratează cu respect eforturile celor doi savanți germani, însă demonstrează în prefața la traducerea după *De Caelo* că, în esență, Aristotel a păstrat fundamentul doctrinei platonice a mișcării astrale: divinitatea corpurilor cerești. În ceea ce privește demersul lui von Arnim, Guthrie a arătat că teoria celui de-al cincilea element este compatibilă cu teoria corpurilor cerești vii. Guthrie a demonstrat că există pe de o parte o continuitate între Platon și Aristotel, iar pe de altă parte între textele aristotelice timpurii și cele ce aparțin ultimei perioade de creație a Stagiritului. Aceste convingeri au fost linia directoare a analizei filosofiei aristotelice pe care Guthrie a realizat-o de-a lungul timpului: continuitatea filosofiei grecești din «perioada de aur»: adică o legătură mult mai strânsă între doctrinele ultimilor presocratici, a lui Platon și respectiv a lui Aristotel.

Imediat după război Guthrie a publicat o carte de popularizare a filosofiei grecești, *The Greek Philosophers, from Thales to Aristotle* (1950), și o nouă lucrare despre religie, *The Greeks and their Gods* (1950), dedicată lui A. B. Cook. Tema centrală este legătura dintre om și zeu, mai precis dilema în fața căreia se găseau grecii secolului al V-lea î.Cr.: omul trebuie să trăiască în smerenie, conștient de faptul că este muritor, să aibă gânduri și dorințe de muritor, sau el trebuie să se lupte pentru a-și depăși condiția și să devină nemuritor, precum zeii. Din punct de vedere metodologic, Guthrie distinge zeii olimpieni de cei htonieni, deși el amintește în mai multe rânduri că această separare analitică este doar o cale de a ușura înțelegerea argumentului său. Guthrie procedează apoi la un studiu amănunțit al genealogiei zeilor, dar metoda sa era complet diferită de cea

practicată de G. Dumézil sau J. Gernet, care aplicau o variantă a analizei structurale religiei greco-romane, socotind zeii mai degrabă mulțimi structurale de atribute divine, decât individualități unice și distincte. În acest sens, Guthrie se apropie mai mult de C. Lévy-Bruhl, aplicând o matrice individuală zeilor, mai degrabă decât una intensională.

În discursul oficial de primire în Catedra de Filosofie Antică, după retragerea din viața academică a lui Hackforth (1952), Guthrie va insista asupra relației între studiile de filosofie antică și celelalte discipline. Conferința, intitulată metaforic «The Hub and the Spokes» («Osia și spițele»), aducea în discuție importanța studiilor clasice, care trebuie să se afle în centrul tuturor celorlalte discipline de studiu. Cu această ocazie Guthrie se apropie de concepția lui Popper conform căreia există o deschidere a științelor moderne față de filosofia antică (între cei doi gânditori a existat o corespondență semnificativă), deși Guthrie vedea unilateral această relație. El dă expresie liniei tradiționale «tari» din mediul academic clasicist de la Cambridge, conform căreia trebuie să existe o diferență de grad între studiile clasice și toate celelalte discipline studiate.

«Divorțul» studiilor clasice nu viza din păcate doar despărțirea de științele moderne, ci de însăși istoria filosofiei moderne și contemporane. În anii '30 existau la Cambridge două facultăți separate, una de «știința moralei» și cealaltă de «filosofie», deși printre profesorii de la Trinity care predau filosofie sau țineau conferințe la Cambridge s-au aflat și C. G. Broad, G. E. Moore, L. Wittgenstein, J. McTaggart, A. N. Whitehead. Este important de știut că această separație tradițională nu a fost de bun augur pentru lumea academică din acei ani, deși G. Ryle spunea că tocmai ruptura între studiile generale de filosofie și cele de filosofie clasică le-a permis gânditorilor de la Cambridge să se îndepărteze de linia strict exegetică a textelor antice. Emanciparea de autoritățile filosofice ale Antichității a fost o tendință întâlnită printre unii filosofi de la Cambridge; dar este interesant de remarcat modul în care educația pe care acești filosofi au primit-o înainte de anii '20 la Trinity College s-a reflectat în majoritatea scrierilor lor (vezi de exemplu A. N. Whitehead, C. G. Broad etc.). Pentru Guthrie, filosofia modernă nu constituia o sursă importantă de inspirație în studiile clasice, iar compararea celor două generează un anacronism foarte periculos. Deși în anii care au urmat Guthrie a întrevăzut o posibilă schimbare, pentru a nu leza tradiția lui Cornford și Cook, el a evitat să aducă în discuție acest subiect delicat în conferința inaugurală din 1953. La Cambridge coexistau cele mai prestigioase școli de matematică și astronomie, dar și de studii clasice sau filosofia științei. Cambridge *este* leagănul filosofiei analitice. Era firesc ca tot acolo să se fi născut și disputele devenite celebre între filosofii care aparțineau stilurilor diferite de filosofare. Fiecare fracțiune încerca să-și atragă admirația și respectul celorlalte direcții rivale. Astfel se poate explica de ce în parabola folosită de Guthrie în 1952 studiile clasice și în special filosofia clasică greacă ocupă locul central, «iluminând» toate celelalte discipline derivate.

În deceniul al cincilea, Guthrie a fost invitat să conferențieze în mai multe centre universitare din Statele Unite și Australia. Conferința ținută la Cornell și publicată în 1957 este o expunere a concepțiilor cosmogonice primitive ale grecilor.[4]

În 1956 reprezentanții editurii Cambridge University Press îi propun să realizeze o lucrare de mari proporții despre istoria filosofiei grecești, având în vedere că în acel moment nu exista o operă de o asemenea amploare în limba engleză. Gomperz realizase

ceva asemănător în 1909, lucrare ce fusese tradusă și în limba engleză. Istoria filosofiei scrisă de Zeller nu fusese tradusă decât parțial în limba engleză. Dar ambele opere erau deja depășite. Proiectul inițial al editurii includea și filosofia elenistică și neoplatonismul, domenii pe care Guthrie a refuzat de la bun început să le cuprindă sub titulatura de «filosofie greacă». Niciodată un singur autor nu se încumetase să abordeze de unul singur un domeniu istoric atât de vast al filosofiei antice. În prefața la primul volum, Guthrie declara că acest lucru pare imposibil, în măsura în care idealul istoricului filosofiei nu poate fi atins. Dar el a fost cel care s-a apropiat cel mai mult de acest ideal. O dată cu retragerea din posturile administrative de după 1972, Guthrie se va dedica în întregime acestei opere monumentale.

Prima problemă cu care s-a confruntat Guthrie a fost cea a literaturii științifice pe această temă. Recunoscând că nu poate acoperi întreaga exegeză, care la mijlocul secolului nostru era deja imensă, Guthrie s-a văzut obligat să facă o selecție între comentatorii din toate timpurile ale filosofilor antici. Cel dintâi volum, cel care tratează primii presocratici (milesienii, pitagoricienii, Xenofan și Heraclit) a dovedit lumii academice că un astfel de studiu «exhaustiv» și «sistematic» în 500 de pagini *este* posibil. Se poate spune că exegeza ignorată de Guthrie nu prezintă o importanță capitală, iar autorii citați sunt cei asupra cărora trebuie să insistăm. Cât privește originalitatea autorului însuși, ea este ascunsă cu discreție. De pildă, în comentariul la Heraclit, Guthrie redă ideea lui G. S. Kirk conform căreia interpretarea platonică dată filosofiei efesiene este complet eronată; Heraclit nu ar fi susținut că obiectele fizice sunt supuse unei deveniri permanente. Guthrie aduce argumente împotriva lui Kirk, apărând interpretarea platonică a filosofiei lui Heraclit. Dar această argumentare este în sine originală. Cât despre pitagoricieni, cele 200 de pagini scrise de Guthrie constituiau la acea vreme un material fără precedent în exegeza modernă a pitagorismului. Comentariile foarte ample asupra eleatismului (mai ales asupra lui Parmenide) din al doilea volum au fost însoțite de un aparat critic foarte bine pus la punct. Deci primele două volume,[5] însumând peste 1000 de pagini, au fost un imens succes, fiind foarte bine receptate în toată lumea. Proiectul editurii din Cambridge reușise: lumea anglo-saxonă avea la dispoziție o primă istorie comprehensivă a filosofiei presocratice.

Volumul al treilea[6] a fost împărțit în două părți: universul sofiștilor și Socrate. Prima parte a constituit o lucrare complet separată, reeditată mai târziu de aceeași editură. Aici Guthrie prezintă așa-zisul Iluminism al secolului al V-lea, o caracteristică a culturii grecești în ansamblu, marcată de trecerea de la speculația cosmologică, la centrarea pe subiect ca individ uman și ca ființă socială și mutarea accentului de pe «natură» pe «convenție». Volumul al treilea este îmbogățit cu aspecte legate de filosofia culturii antice, de istora artei și civilizației.

O dată cu volumele despre Platon și Academie,[7] Guthrie schimbă perspectiva, considerând că Platon este primul filosof sistematic, astfel încât el poate fi lăsat «să vorbească despre sine», deci poate fi expus și descris din interiorul propriului sistem filosofic. Guthrie prezintă un Platon conservator care își menține structura doctrinei filosofice în timp, susținând și în dialogurile târzii teza transcendenței, a Formelor Ideale prezentă în perioada de mijloc. Aici Guthrie îl contrazice pe Vlastos, presupunând că în *Republica* se dezvoltă o ontologie graduală și că Platon nu postulează entitățile matematice intermediare între Forme și individuali. Este adevărat că ipoteza lui Guthrie

este discutabilă, dar trebuie să ținem seama și de nivelul studiilor și descoperirilor exegetice din anii '60. O preocupare constantă a lui Guthrie a fost cosmologia greacă și legătura acesteia cu religia. De aceea el acordă un loc deosebit comentariului dialogurilor *Timaios* și *Philebos,* mai degrabă decât discutării dialogurilor logice. Guthrie susține că veritabilul Platon se găsește în dialogurile cosmologice, și nu în cele etice sau în cele logice.

Ultimul volum, apărut în anul morții sale (1981), a fost cel despre Aristotel. Din nou, Guthrie pune accent pe filosofia naturală, mai mult decât pe dialectică. Știința a fost pasiunea lui Aristotel, iar etica și psihologia sunt așezate într-un plan secund. De aceea, Guthrie acordă un spațiu mult mai larg lucrărilor de științele naturii decât temelor dezvoltate în *Metafizica* sau *Fizica.* Un alt aspect important al celor șase volume este încrederea pe care i-a acordă Guthrie lui Aristotel ca istoric al filosofiei.[8] Toate cele cinci volume pornesc de la ipoteza că Aristotel, «primul» istoric al filosofiei, este și cel mai demn de încredere și că interpretarea dată filosofiei presocraticilor trebuie socotită drept principalul izvor de informație.[9]

Proiectul editurii universitare din Cambridge s-a oprit la primul volum despre Aristotel. Textul despre *Politica* și despre școala peripatetică au rămas nepublicate. Guthrie vroia să încheie seria volumelor de *Istoria Filosofiei Grecești* cu Aristotel, deoarece nu îi acorda aceeași importanță epocii elenistice, pe care o considera puternic influențată de alte doctrine străine. Istoria gândirii grecești se încheia pentru Guthrie cu peripateticii. Ultimul volum, care nu a apărut, ar fi conținut câteva indicații despre epoca elenistică de declin.

O dată cu trecerea în neființă a lui Guthrie, editura nu va încredința altui autor încheierea operei lui Guthrie, deși A. H. Armstrong editase în 1967 *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* care tratează și epoca elenistică, iar o lucrare asemănătoare despre Evul Mediu era în pregătire. Acestea sunt lucrări colective însă, astfel că un proiect asemănător celui încredințat lui Guthrie nu a mai existat până acum.

Ideile expuse pe parcursul celor 3.000 de pagini ale celor șase volume se constituie într-un dublu avertisment, adresat celor care privesc gândirea greacă ca pe un stadiu primitiv și depășit al evoluției, dar deopotrivă și celor care exagerează caracterul ei incomunicabil și absolut autentic. Guthrie pune accentul pe continuitatea spirituală între civilizația greacă clasică și cea europeană actuală. Grecii erau conștienți că reprezintă începutul unei epoci, geneza matricei culturale pentru posteritate. Guthrie afirmă în mai multe locuri faptul că, exceptând două sau trei cazuri, anticii au scris pentru *posteritate,* conștienți fiind că vor fi citiți, comentați, interpretați, completați și corectați; filosofii greci se adresează adeseori unor potențiali cititori din veacurile următoare.

Pe de altă parte, nu trebuie să facem un abuz de interpretare, exagerând cheia hermeneutică modernă a lecturii lor. Deși Guthrie era preocupat de cosmologia și religia grecilor și, nu de puține ori, apropie de pildă sistemele cosmologice din Renaștere de cele antice, el nu compară nediferențiat gândirea antică cu cea modernă sau contemporană. De aceea el afirmă caracterul cu totul particular al filosofiei grecești, strict delimitat de celelalte epoci și de celelalte spații culturale. Mai mult, fiecare autor este tratat individual, iar originalitatea este evidențiată în fiecare caz. Acesta este motivul pentru care Guthrie a refuzat să continue istoria filosofiei grecești după secolul

al III-lea î.Cr.: perioada ce a urmat a fost lipsită de individualitate, a fost o epocă a influențelor alogene răsăritene.

★

Pentru literatura filosofică românească apariția acestor volume ale *Istoriei Filosofiei Grecești* răspunde unei lipse pe care o resimțea și cultura anglo-saxonă la mijlocul veacului, dar care în cazul nostru este mult mai acută. Nu avem la dispoziție o lucrare de o asemenea anvergură și de aceea traducerea acestei opere era un pas absolut necesar. Deși Guthrie nu este foarte cunoscut în cultura filosofică românească,[10] avem acum ocazia să facem cunoștință nu doar cu un autor de istorie a filosofiei antice, ci, prin intermediul unuia dintre reprezentanții ei cei mai marcanți, cu o întreagă tradiție foarte influentă în filosofia secolului nostru: școala de filosofie de la Cambridge. Guthrie aparținea unui mediu academic foarte prolific, de cel mai înalt nivel academic. Dar nici Cambridge nu a fost scutit de dispute filosofice interminabile, uneori destul de sterile, de diferențe majore de doctrină și de atitudini contradictorii în fața filosofiei. Alteori, aceste dispute filosofice «de tip Cambridge» fac sarea și piperul lumii academice britanice. În note de subsol sau ascunse între paranteze, cititorul va găsi pe parcursul acestor pagini multe ironii disimulate, aluzii la erorile unor colegi din aceeași universitate sau din același colegiu, care pot să ni se pară oarecum anacronice și uneori chiar deplasate. Dar putem învăța de aici cum să ocolim eroarea apelului la autoritate atât de frecventă în filosofia de oriunde și de oricând. Putem înțelege modul în care un curent filosofic poate îngloba doctrine divergente și cum se poate iniția un dialog între ele.

Fie ca acest prim contact cu școala de filosofie din care făcea parte Guthrie să constituie și pentru cultura românească un câștig care să conducă la inițiativa traducerii și altor lucrări reprezentative ale altor autori, dar și la conturarea unui mediu filosofic prielnic discuțiilor și dezbaterilor de «tip Cambridge».

IOAN-LUCIAN MUNTEAN

PREFAȚĂ

Acest volum reprezintă începutul unui demers inițiat de conducerea Cambridge University Press. În primul rând, acest for a decis că este nevoie de o istorie cuprinzătoare și de dimensiuni considerabile a filosofiei grecești antice. Singura lucrare de acest tip disponibilă este traducerea celor patru volume ale lucrării *Gânditorii greci* de Theodor Gomperz, al cărei ultim volum a fost terminat în 1909. La vremea respectivă aceasta era o lucrare valoroasă, deși cam discursivă, însă în ultima jumătate de secol a fost întreprinsă o vastă și detaliată muncă de cercetare vizând toate aspectele acestui domeniu, adesea modificându-le radical înfățișarea.

În al doilea rând, reprezentanții editurii au fost de părere că proiectul unei lucrări realizate de mai mulți autori, deși a dat rezultate strălucite în trecut – unele apărute chiar la Cambridge University Press –, prezintă și unele dezavantaje, drept care s-a hotărât că în acest domeniu ar fi de preferat o lucrare scrisă de un singur autor.

A treia decizie a fost aceea că lucrarea trebuie să fie accesibilă și celor care nu posedă cunoștințe de limbă greacă.

Sunt pe deplin conștient de amploarea acestei întreprinderi și de curajul de care am dat dovadă acceptând propunerea editurii. Dificultățile pe care le voi înfrunta se situează la polul opus față de cele cu care s-ar confrunta un deschizător de drumuri. Departe de a fi un studiu de pionierat, această lucrare tratează un subiect al cărui aproape fiecare detaliu a fost analizat în amănunt de nenumărate ori. Ceea ce se cere aici (ceea ce puțini ar putea să conteste) este o prezentare cuprinzătoare și sistematică, destinată să facă pe cât posibil dreptate concepțiilor contradictorii ale unor savanți reputați, să medieze între aceștia și să ofere concluziile cele mai credibile într-o formă clară și accesibilă. Nu este neapărat nevoie de originalitate și strălucire, ci de o minte limpede și cumpătată, de judecată dreaptă și de perseverență.

În plus, pentru a face lumină în problema gândirii grecești este nevoie de imaginație, înțelegere și intuiție. Trebuie să pătrunzi în gândurile unor oameni modelați de o civilizație îndepărtată în timp și spațiu, care scriau și vorbeau într-o altă limbă. Unii dintre ei, deși îi putem numi filosofi, considerau că nu doar rațiunea, ci și poezia, mitul și revelația divină sunt în egală măsură căi care conduc spre adevăr. Exegetul lor trebuie să dea dovadă de o erudiție capabilă să surprindă subtilitățile și nuanțele limbii grecești, să fie capabil să compare utilizările sale în filosofie de cele folosite, de autori ne-filosofi, în poezie și proză. Ideal ar fi ca el să fie în măsură să folosească tehnicile moderne ale criticismului filosofic acolo unde acestea pot aduce o clarificare, abținându-se să recurgă la orice fel de anacronism.

Un astfel de model ideal nu există. Enumerând calitățile pe care trebuie să le aibă exegetul, nu intenționez să mi le atribui: sper doar că această conștiință și asumare a unui model ideal atrage după sine o umilință decentă și face mai puțin regretabilă orice îndepărtare de acesta. Un lucru pe care nimeni nu-l poate face este să stăpânească întreaga cantitate de texte dedicate acestui subiect, de la comentatorii greci și până la cei contemporani. Pot să sper doar că modul în care am selectat sursele nu se va dovedi prea inadecvat sau arbitrar și că pot să mă raliez opiniei unuia dintre cei mai pertinenți critici moderni, care scria: «Deși ar fi fost binevenită o analiză temeinică a enormei

cantități de literatură de specialitate, mi s-a părut mai important să duc la bun sfârși această sarcină în timpul vieții mele.»[1]

Ar fi poate potrivit să avertizăm cititorul care nu cunoaște acest subiect asupr faptului că în epoca timpurie analizată în acest prim volum, cuprinzând perioada d la începutul secolului al VI-lea î.Cr. și până la jumătatea secolului al V-lea î.Cr., nu exist încă o linie clară de demarcație între filosofie, teologie, cosmogonie și cosmologie astronomie, matematică, biologie și științele naturii în general. Termenul de filosofi trebuie deci interpretat într-un sens foarte larg, deși probabil nu mult mai larg decâ cel transmis culturii europene înainte de secolul al XVII-lea d.Cr. Până în secolul al V-le î.Cr., istoria, geografia și în mare măsură medicina erau deja tratate de unii scriitori c teme de studiu distincte. Aceștia vor apărea în studiul nostru doar incidental, aic interesul concentrându-se asupra celor care s-au confruntat cu problema naturii c întreg, încercând să-i stabilească originea și structura actuală (din motive religioase sa nu), și totodată să descopere originea și destinul vieții umane, precum și locul omulu în univers. Este adevărat că autorii de formație medicală au fost nevoiți să fie de acor cu aceste doctrine vaste, deși ei le criticaseră ca fiind întemeiate nejustificat pe principi generale și nu pe cercetarea empirică. Aici este vorba de acțiune și reacție, ceea ce fac ca familiarizarea cu literatura medicală să fie esențială pentru înțelegerea filosofilor. Pe de altă parte, majoritatea domeniilor care astăzi ar putea fi considerate filosofice – teo riile politice și etice, logica și epistemologia – fie că lipseau cu desăvârșire în ace perioadă timpurie, fie că se aflau într-un stadiu incipient.

De curând a început să fie tot mai larg recunoscută importanța autorilor de cosmo gonii și teogonii mitice – Hesiod, «Orfeu», Pherekydes, și alții – ca precursori a filosofilor, precum și faptul că se întâlnește la ei o evoluție de la gândirea mitico-poetică la cea rațională. Cei conștienți de importanța pe care o are studiul ideilor acesto mitografi pentru doctrinele primilor filosofi s-ar putea să fie surprinși și dezamăgiți de faptul că nu există capitole preliminare dedicate exclusiv acestora și influenței lor. Totuși, sper că lectura capitolelor dedicate filosofilor înșiși va arăta că acest aspect nu a fost neglijat. A fost o alegere dificilă, dar am considerat că abordarea problemei modului în care gândirea lui Thales sau Anaximene, de exemplu, a fost modelată de miturile grecești, dar și de cele ale Egiptului și ale Orientului, se poate face cel mai bine printr-o raportare directă la acestea, nu printr-o prezentare preliminară separată.

Intenția mea este de a continua, *Deo volente*, această istorie pentru a include și perioada elenistică, încheind cu neoplatonicienii și cu aceia dintre predecesorii lor a căror operă poate fi cel mai bine înțeleasă prin raportare la aceștia. (Se pare că editura Cambridge University intenționează continuarea acestui proiect pe care îl va încredința altui autor).[2] Planificasem să dedic presocraticilor un singur volum, dar până la urmă s-a dovedit necesar să mă mărginesc la perioada de până la Heraclit, cuprinzând și o analiză exhaustivă a pitagoricienilor, pentru a evita o dimensionare nepotrivit de mare a acestor volume. Deși pare a fi o sarcină greu de îndeplinit, nu mă voi scuza pentru întinderea lucrării. Există deja excelente prezentări scurte și n-ar avea nici un rost să le sporesc numărul. Sper că aceia care studiază un anumit filosof, o anumită școală sau o anumită perioadă, vor găsi suficient material în secțiunile respective pentru a se orienta și pentru a-și contura un punct de plecare pentru propriile cercetări.

Citatele în limba greacă nu au fost eliminate, spre beneficiul celor interesați de studiile clasice. Dar pentru a veni în întâmpinarea restului cititorilor, ele au fost limitate la notele de subsol, cu excepția cazurilor în care au fost traduse. În ceea ce privește notele am căutat să respect principiul enunțat de dr. Edgar Wind de a le trata drept «indispensabile ca fundamente ale raționamentului, dar inutile pentru înțelegerea acestuia».[3]

Referințele la anumite cărți apar la subsol prescurtate, iar la articole doar prin numele periodicului respectiv, data și pagina. Informațiile complete asupra cărților și titlurilor articolelor se găsesc în bibliografie. Ediția standard a textelor grecești de filosofie presocratică este cea a lui Diels, reeditată de Kranz (prescurtat DK; vezi bibliografia), la care ne referim constant în paginile ce urmează. Textele care apar în capitolele dedicate fiecărui filosof sunt împărțite în două categorii. Prima (A) conține *testimonia*, adică mărturii asupra vieții, doctrinei filosofului sau parafraze ale scrierilor acestuia, toate provenite din surse grecești târzii; în a doua categorie (B) sunt incluse acele texte considerate de editori drept citate originale din opera filosofului respectiv. În această lucrare un pasaj de tipul «B» este în genere precedat de «fr.» (fragment), în timp ce în cazul celorlalte este păstrată notarea cu litera «A».

Le datorez mulțumiri lui F.H. Sandbach, Prof. H.C. Baldry și lui G.S. Kirk, care au citit volumul în format dactilografiat. Comentariile lor binevoitoare și pertinente mi-au fost de mare ajutor. De asemenea, doresc să-i mulțumesc lui J.D. Bowman pentru ajutorul acordat în pregătirea indicelui.

Pot oare încheia cu o rugăminte? Continuarea acestei lucrări necesită o informare la zi asupra literaturii din periodice. Dar este știut că uneori chiar și articolele sau monografiile cele mai importante pot fi trecute cu vederea. Dacă cei ce consultă această lucrare consideră că merită osteneala, poate vor avea amabilitatea de a-mi trimite articolele lor sau detalii despre lucrările nou apărute. Nu pot promite un *quid pro quo* corespunzător; îi pot doar asigura de recunoștința mea sinceră.

W. K. C. G.

DOWNING COLLEGE, CAMBRIDGE

CAPITOLUL 1

INTRODUCERE ȘI REZUMAT

Elaborarea unei istorii a filosofiei grecești înseamnă de fapt prezentarea perioadei de formare a propriei noastre gândiri, de creare a cadrului care a susținut-o cel puțin până spre sfârșitul secolului al XIX-lea. Este adevărat că descoperirile făcute de oamenii de știință în ultimul secol, descoperiri legate de natura materiei (dacă se mai poate folosi acest termen), de dimensiunea și caracteristicile universului și de misterioasele psihicului uman, sunt atât de revoluționare încât pot duce la o reevaluare radicală a concepțiilor noastre fundamentale. Totuși, lăsând la o parte faptul că descoperirile produc transformări atât de rapid încât este dificil de anticipat care va fi noul cadru de gândire, putem afirma cu certitudine că vechile concepții vor continua încă mult timp să influențeze presupozițiile noastre generale, în virtutea conservatismului tipic gândirii obișnuite. Studiind mărturiile rămase de la primii gânditori ai Europei, chiar adeptul filosofiei moderne a naturii va descoperi că are mai multe în comun cu aceștia decât ar părea la prima vedere. Acest caracter etern și fundamental al gândirii grecești este cel care dă valoare încercării de a face o prezentare a acestei gândiri pentru cititorul de azi.

Mai există un aspect: grecii se situează la începuturile gândirii raționale europene. Prin urmare, ne vor preocupa nu doar explicațiile logice și experimentele științifice, ci vom urmări tocmai procesul de desprindere a unui nou mod de gândire din confuzia epocii preștiințifice. Separarea nu a fost bruscă, ci lentă și gradată. Este adevărat că voi încerca să justific punctul de vedere tradițional conform căruia Thales este primul filosof european, dar asta nu înseamnă că susțin existența unei linii ferme de demarcație între teoriile prerafionale, mitice sau antropomorfice, și abordarea pe deplin rațională și științifică. O astfel de graniță clar delimitată nu a existat și nu există nici acum. Pe lângă aprecierea valorilor perene ale filosofiei grecești, avem de asemeni ceva de învățat remarcând ponderea mare de mitologie în stare latentă care continua să stea la adăpostul unor construcții raționale stabile și trainice. Firește, acest lucru este mai evident în perioada de început, dar descoperim chiar și la Aristotel – căruia, în ciuda criticilor săi din toate timpurile, îi datorăm marea parte a conceptelor abstracte pe care se întemeiază gândirea noastră – unele idei preconcepute care ne șochează la prima vedere, cum ar fi de exemplu ideea conform căreia corpurile cerești sunt creaturi vii, credința în perfecțiunea deosebită a circularității sau sfericității, precum și idei ciudate legate de primatul numărului trei, concepție în mod evident anterioară începuturilor gândirii filosofice.

Aceasta nu înseamnă că mitul în sine este considerat fals. Poveștile și imaginile mitologice pot fi, într-un stadiu incipient al civilizației, unicul mijloc (și totodată singurul eficient) de exprimare a adevărurilor profunde și universale. Ulterior, un gânditor religios matur precum Platon îl poate alege în mod deliberat, drept încununare a unui argument rațional, pentru a comunica experiențe și opinii a căror realitate și

în situația poemului lui Parmenide, *Calea Adevărului*. În al doilea rând, există mențiuni și discuții ocazionale despre concepțiile presocratice la Platon, precum și expunerile mai sistematice și mai critice ale lui Aristotel. În al treilea rând, există informațiile post-aristotelice care (cu câteva excepții pe care le vom menționa atunci când vom discuta sursele anumitor filosofi) depind de rezumatele restrânse și uneori trunchiate ale operei lui Teofrast, distorsiunile luând frecvent forma adaptării la gândirea stoică. Principalul țel al cercetărilor asupra presocraticilor este acela de a pătrunde dincolo de acest văl până la spiritul arhaic grec. Dacă merită sau nu să facem această încercare nu ne poate spune nimeni mai bine decât Hermann Diels, care spre sfârșitul vieții sale mărturisea într-o prelegere publicată postum: «Mă consider fericit fiindcă mi-a fost dat să-mi dedic cea mai bună parte a forței mele creatoare presocraticilor».[1]

Pentru mai multe detalii, cititorii sunt rugați să recurgă la lucrarea lui Kirk menționată mai sus. În plus, pot indica aici o scriere care evaluează cu mai mult discernământ textele istorice ale lui Teofrast: *Anaximandru*, cartea lui C. H. Kahn, 17-24.

[1] 'Ich schätze mich glücklich, dass es mir vergönnt war, den besten Teil meiner Kraft den Vorsokratikern widmen zu können' (*Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum, 1923, 75*).

LISTA ABREVIERILOR

În general, titlurile lucrărilor citate în text nu au fost într-atât de abreviate încât să fie dificilă identificarea lor. Totuși, în cazul unor periodice și al unor cărți citate frecvent, referințele se fac după cum urmează:

Periodice

AJA	*American Journal of Archaeology*
AJP	*American Journal of Philology*
CP	*Classical Philology*
CQ	*Classical Quarterly*
CR	*Classical Review*
JHS	*Journal of Hellenic Studies*
PQ	*Philosophical Quarterly*
REG	*Revue des Études Grecques*
TAPA	*Transactions of the American Philological Association*

Alte lucrări

ACP	H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*
CAH	*Cambridge Ancient History*
DK	Diels–Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*
EGP	J. Burnet, *Early Greak Philosophy*
HCF	G.S. Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*
KR	G.S. Kirk și J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*
LSJ	Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*, Ed. a IX-a
OCD	*Oxford Classical Dictionary*
RE	*Realencyclopädie des klassischen Altertums*, ed. Wissowa, Kroll et al.
TEGP	W. Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers*
ZN	E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, ed. W. Nestle

NOTĂ ASUPRA SURSELOR

Am comentat în capitolul I (p. 23 sq.) puținătatea scrierilor originale păstrate ale filosofilor greci. În privința presocraticilor în particular, depindem de extrasele, rezumatele și comentariile făcute de scriitori de mai târziu. Problemele pe care le ridică lipsa de material sunt unanim cunoscute; explicații adecvate în legătură cu natura surselor se găsesc în mai multe lucrări, dintre care cea mai bună și cea mai accesibilă este cea a lui G. S. Kirk în *K. R.* 1-7 (Altele pot fi găsite în Ueberweg-Praechter, 10–26, Zeller, *Outlines*, 4-8, Burnet, *EGP*, 31-8). Din aceste motive nu am încercat să fac de la bun început o evaluare generală a situației, ci m-am ocupat mai degrabă de problemele pe care le puneau diferitele surse specifice legate de diferiți gânditori. (Pentru Aristotel, filosof extrem de relevant, vezi în special p. 50-51). Însă o anumită cantitate de informații trebuie reluată aici pe scurt, pentru a face inteligibile referirile la «Aët.», «*Placita*», «Plut. *Strom.*» sau «Stob. *Ecl.*»

Discipolul lui Aristotel, Teofrast, a scris o istorie generală a filosofiei grecești anterioare și câteva comentarii speciale despre unii presocratici. N-au ajuns până la noi decât extrase dintre care majoritatea sunt părți din tratatul *Despre simțuri*. Aceste scrieri ale lui Teofrast constituie fundamentul a ceea ce cunoaștem sub numele de tradiție doxografică, ce a îmbrăcat diverse forme: «opinii» ordonate pe teme, biografii sau «succesiuni» (διαδοχαί) oarecum artificiale ale filosofilor priviți prin prisma relației maestru-discipol.

Clasificarea materialului doxografiilor a fost întocmită de Hermann Diels în monumentala sa lucrare *Doxographi Graeci* (Berlin, 1879), lucrare căreia toate cercetările ulterioare în domeniul filosofiei presocratice îi datorează foarte mult. Colecția de texte ale primilor gânditori a rămas cunoscută sub numele de δόξαι («opinii», de unde «doxografie») sau τὰ ἀρέσκοντα (latinizat ca *Placita*). Există două astfel de colecții sau rezumate care s-au păstrat, *Epitome*, atribuită în mod eronat lui Plutarh, și *Extrase fizice* (φυσικαὶ ἐκλογαί), care apar în *Antologia* sau *Florilegiul* lui «Stobaios» (Ioan din Stobi, probabil secolul al V-lea d.Cr.). Dintr-o notă a episcopului creștin Teodoret (prima jumătate a secolului al V-lea d.Cr.) aflăm că ambele aparțineau unui anume Aëtius, și ele au fost tipărite de Diels în coloane paralele ca și *Placita* lui Aëtius. Aëtius însuși, despre care dealtfel nu se știe nimic, a trăit probabil în secolul al II-lea d.Cr.

Între Teofrast și Aëtius a mai existat un rezumat întocmit de stoici cel târziu în secolul I î.Cr., ale cărui urme se regăsesc la Varro și la Cicero, iar Diels l-a denumit *Vetusta Placita*.

Doxografiile prezente în *Respingerea tuturor ereziilor* scrisă de Hippolit și în *Stromateis* («*Miscelanea*») pseudo-plutarhiane păstrate prin intermediul lui Eusebios, par a fi independente de Aëtius.

Viețile filosofilor ale lui Diogenes Laertios (probabil secolul al III-lea d.Cr.) s-au păstrat în întregime; ele conțin mărturii din surse elenistice diverse, având o valoare inestimabilă.

Prin urmare, informațiile noastre despre filosofii presocratici depind în primul rând de extrasele și citatele din operele lor, de la o singură frază, ca în cazul lui Anaximandru (și poate nici măcar atât în cazul lui Anaximene), până la aproape întreaga operă, ca

putere de convingere se situează dincolo de orice demonstrație logică. Acesta este mitu pur, iar valabilitatea și importanța sa sunt de netăgăduit. Pericolul apare atunci cân ne închipuim că am lăsat în urmă toate acestea și că ne putem baza pe o metod științifică întemeiată doar pe observație și inferență logică. Menținerea inconștientă unor moduri de gândire irațională moștenite mascate în vocabularul rațiunii devin atunci un obstacol, mai degrabă decât un sprijin în căutarea adevărului.

Motivul ce ne face să subliniem acest aspect chiar de la început este acela că accep tarea implicită a conceptelor mitice este un obicei de care niciodată nu ne-am dezvăța pe deplin. Astăzi această tendință este și mai bine mascată decât în Grecia antică datorită terminologiei disciplinelor raționale, ceea ce o face mai greu de detectat și ci atât mai periculoasă.

Fără a desconsidera minunatele realizări ale grecilor în domeniul filosofiei naturii metafizicii, psihologiei, epistemologiei, eticii și politicii, trebuie să subliniem că tocma pentru faptul că au fost deschizători de drumuri, deci mai aproape de sorgintea mitică magică sau folclorică a unora dintre principiile pe care le acceptau necondiționat, e ne ajută astăzi să înțelegem mai bine aceste origini; aceasta prin urmare clarific întemeierea îndoielnică a unora dintre principiile care se bucură și azi de o larg acceptare, la fel de necondiționată.

Astfel de axiome în gândirea greacă sunt, spre exemplu, ipoteza celei mai vechi școl din Milet privind unicitatea realității, principiul că cele asemănătoare se atrag sau s influențează reciproc (în sprijinul căruia Democrit atomistul nu a găsit argumente ma bune decât proverbul «Cine se aseamănă se adună», și un vers din Homer), sau idee menționată anterior legată de perfecțiunea formei și a mișcării circulare, concepție car a înrâurit astronomia până la Kepler. Nu este greu de detectat originea folclorică neștiințifică a acestor idei generale, dar ce se poate spune despre cele acceptate și acum sau care au fost acceptate până de curând? Profesorul Dingle citează următoarel exemple: «Natura are oroare de vid», «Universul este omogen» (a se compara cu premis milesiană), «Natura funcționează totdeauna în modul cel mai simplu». După Dingle nu doar în lumea antică «universul, în loc să fie asemeni unei stânci solide, e ma degrabă ca lutul moale, modelat mai întâi după bunul plac al observatorului, și apo folosit pentru a deforma obiectele experienței.»[1]

Istoria filosofiei grecești poate fi convenabil împărțită în perioade ce prezintă major deosebiri de perspectivă și interes, corespunzând parțial modificării circumstanțelo exterioare și obiceiurilor de viață. Acestea diferă de asemenea și în funcție de ampla sarea centrelor din care au fost răspândite în lumea greacă principalele influen intelectuale. Totodată, dacă e să adoptăm această clasificare, este important să n pierdem din vedere nu mai puțin adevărata continuitate ce guvernează întreag dezvoltare a gândirii de la milesieni la neoplatonicieni. Pentru a evidenția aceast continuitate, ar fi interesant să schițăm dezvoltarea filosofiei grecești, înainte de a analiza în detaliu. Următoarele pagini pot fi privite ca o hartă a ținutului pe care îl aven de străbătut; este întotdeauna util să arunci o privire pe hartă înainte de a porni la drum

Atenția noastră se îndreaptă mai întâi asupra părții estice a ținuturilor grecești. Aici în Ionia, la hotarul vestic al Asiei Mici aflată sub stăpânire persană și lidiană, în secolu al VI-lea înainte de Cristos s-a petrecut ceva pe care îl considerăm începutul filosofie europene. Aici, cu școala milesiană, începe prima etapă a filosofiei grecești, ce

presocratică. Acești oameni, locuitori ai unuia dintre cele mai mari și mai prospere orașe grecești, având numeroase colonii și ample legături cu străinătatea, erau înzestrați cu o curiozitate neobosită față de natura lumii înconjurătoare, față de procesul prin care ea a ajuns în stadiul și la alcătuirea ei fizică actuale. În încercarea de a-și satisface setea de cunoaștere, ei nu excludeau deloc posibilitatea existenței unui agent divin, dar au conceput divinitatea într-un mod foarte diferit față de doctrinele politeiste specifice societății grecești din acea vreme. Ei credeau că lumea a apărut dintr-o substanță unitară primordială și că această substanță unică este încă fundamentul permanent al întregii sale ființe, deși ea apare acum sub diverse forme și manifestări. Schimbările sunt posibile acum grație veșnicei mișcări a materiei primordiale și nu sunt datorate unui agent extern, ci propriului impuls intern. Distincția între principiul material și cel eficient nu fusese încă sesizată, iar entitatea primordială, fiind veșnică și responsabilă de propria-i mișcare și transformare, precum și de întreaga ordine a lumii – a pământului, a cerului și a mării –, era în mod firesc socotită demnă de a primi epitetul «divină».

Înainte de sfârșitul aceluiași secol, impulsul către cercetarea filosofică a trecut de la Samita estică a lumii grecești la cea vestică, datorită strămutării lui Pitagora din Samos în cetățile coloniilor grecești din sudul Italiei. O dată cu această deplasare în plan geografic a intervenit și o schimbare în spirit. De aici încolo, ramura italică și cea ioniană a filosofiei se vor dezvolta pe căi diferite, chiar dacă separarea nu va fi fost atât de clar trasată pe cât au presupus unii exegeți și istorici greci de mai târziu, existând o anumită interpătrundere productivă, așa cum s-a întâmplat, spre exemplu, atunci când Xenofan din asiaticul Colofon a luat-o pe urmele lui Pitagora pentru a se stabili în Magna Graecia. În ceea ce-i privește pe Pitagora și discipolii săi, schimbarea în spirit a afectat atât motivația, cât și conținutul gândirii filosofice. De la simpla satisfacere a setei de cunoaștere și înțelegere, scopul filosofiei a ajuns să fie acela de a furniza temeiurile intelectuale ale unui mod de viață religios, filosofia în sine dobândind un caracter mai pronunțat fizic, mai abstract, mai matematic. Studiul materiei a făcut loc studiului formei. Direcția logică a fost urmată în vest de Parmenide din Elea și școala sa, atingând apogeul în doctrina acestuia conform căreia adevărata ființă nu poate fi găsită în lumea fizică, deoarece din premisele «Ea este» și «Ea este unică» (premise pe care se poate spune că se bazase cosmologia milesiană; totuși, Parmenide susținea că a doua afirmație se poate deduce din prima) singura concluzie validă ar fi negarea în mod nejustificat a mișcării și transformării fizice. Rațiunea și simțurile dau răspunsuri contradictorii la întrebarea: «Ce este realitatea?», iar răspunsul rațiunii este de preferat.

Cam în același timp sau ceva mai devreme, extraordinarul și enigmaticul Heraclit din Efes se îndrepta de asemeni către această inevitabilă distincție între rațiune și simțuri. El se ridica împotriva greșelii capitale de a ne baza doar pe percepția senzorială fără ca aceasta să fie susținută de analiza interpretului său de drept – rațiunea –, deși nu mergea până într-acolo încât să respingă complet valoarea mărturiei simțurilor, așa cum făcea Parmenide. Spre deosebire de eleați, care negau însăși posibilitatea mișcării, el vedea lumea naturală în termenii unui continuu ciclu de curgeri și transformări. Repausul este imposibil, nu mișcarea. Orice stabilitate aparentă este doar rezultatul unui blocaj temporar al tensiunilor contradictorii care nu încetează niciodată să opereze. Veșnic este doar *logos*-ul, care în aspectul său spiritual este principiul rațional ce guvernează mișcările universului, inclusiv legea transformării ciclice. Delimitarea («în

sensul său spiritual») era necesară deoarece în această perioadă timpurie a gândiri filosofice nimic nu putea fi conceput ca fiind real fără a avea și o anumită manifestare fizică, astfel că *logos*-ul era direct corelat cu acea substanță care are un fel de primat în lumea lui Heraclit — focul, sau «cel fierbinte și uscat».

Filosofiile originale și paradoxale ale lui Heraclit și Parmenide au avut amândouă o influență considerabilă asupra gândirii lui Platon. Restul perioadei presocratice a fost marcată de eforturile fiosofilor naturii de a evita concluzia neplăcută a lui Parmenide printr-o trecere de la perspectiva monistă la cea pluralistă. Dacă ipoteza monistă duce la negarea realității multiplicității aparente a lumii înconjurătoare, această ipoteză trebuie atunci respinsă în interesul fenomenelor. Acesta a fost raționamentul lui Empedocle, Anaxagora și al atomiștilor. Empedocle era sicilian, și asemenea altor filosofi din Magna Graecia el și-a corelat cercetarea îndreptată către natura fundamentală a lucrurilor cu nevoia unei perspective religioase profunde pentru care natura și destinul sufletului uman erau de importanță prioritară. Considera că înlocuirea celor patru elemente fundamentale (pământ, apă, aer, foc) cu principiul unic al milesienilor este un răspuns viabil la doctrina lui Parmenide. Anaxagora a dus spiritul fizicii ioniene din Asia Mică la Atena, unde a trăit pe vremea lui Socrate și a lui Euripide, bucurându-se de prietenia lui Pericle și a anturajului său. Doctrina sa, conform căreia materia ar consta dintr-o infinitate de «elemente seminale» diferite din punct de vedere calitativ, reprezintă un punct median în drumul către fizica pluralistă care a culminat cu atomismul lui Leucip și Democrit.

Un rezultat interesant al implacabilei logici parmenidiene a fost că filosofii au abordat problema cauzei motoare. De la bun început, gândirea rațională a moștenit de la mitologie ideea că toate entitățile fizice sunt într-o oarecare măsură însuflețite. Distincția dintre materie și spirit nu fusese încă închipuită, iar pentru moniștii milesieni era de aceea firesc să presupună că substanța primordială unică a lumii – apa, ceața, sau oricare alta – era responsabilă de propria-i transformare. Ei nu se gândeau că această problemă necesită o explicație, sau că cineva ar putea să caute o cauză distinctă a mișcării. Deja la Heraclit sunt evidente dezavantajele teoretice determinate de această îmbinare naivă a materiei și spiritului, a celui mișcat și a mișcătorului, într-o unică entitate corporală. Socotind că lumea este în repaus absolut, Parmenide a readus în atenție faptul că mișcarea este un fenomen care are nevoie de o explicație proprie, astfel că la presocraticii de mai târziu distingem nu doar trecerea de la o unitate la o pluralitate de elemente fizice, dar și apariția conceptului de cauză mobilă, separată și în afara chiar a obiectelor aflate în mișcare.

Empedocle, constrâns de logica sistemului său etic și religios, dar și a celui fizic, a postulat două asemenea cauze, pe care le-a numit Iubire și Dezbinare. În lumea fizică acestea funcționează în mod mecanic pentru a realiza contopirea și respectiv separarea celor patru elemente fundamentale prin care ia ființă cosmosul. În sfera religioasă acestea dau seama de dualismul moral, fiind cauza binelui și respectiv a răului. Anaxagora a fost apreciat de Platon și Aristotel ca fiind primul gânditor care a afirmat că *Nous*-ul, Mintea, este originea mișcărilor care au dus la închegarea cosmosului din minusculele *spermata* de materie, care, potrivit concepției sale, reprezintă constituenții materiali ai lumii. În plus, el a insistat în mod explicit asupra caracterului transcendent al *Nous*-ului, care «exista independent și prin sine» și «nu era amestecat cu nici un alt lucru».

Leucip și Democrit nu au postulat drept cauză a mișcării vreo entitate care există în mod distinct, asemănătoare forțelor contrare ale lui Empedocle sau *Nous*-ului lui Anaxagora, la fel de concretă ca elementele însele. Din acest motiv, Aristotel i-a acuzat că au neglijat întreaga problematică a cauzei mobile. În realitate, răspunsul lor a fost mult mai subtil și mai științific în spirit decât al altora. Dificultatea consta în parte în faptul că Parmenide negase existența spațiului vid pe baza argumentului abstract conform căruia, dacă Ființa există, neantul poate exista doar unde nu se află Ființa. Dar nu există nimic în afara Ființei, și a spune despre Ființă că «nu este» reprezintă o imposibilitate logică. Neantul nu este Ființă, prin urmare nu există. Înfruntându-l pe Parmenide pe propriu-i teren, bunul-simț al atomiștilor afirma că «Neființa există în aceeași măsură ca și Ființa»; cu alte cuvinte, de vreme ce Ființa era încă reprezentată ca fiind legată de existența corporală, ei susțineau că trebuie să existe spațiu care să nu fie ocupat de materie. Ei au presupus că întreaga realitate este constituită din minusculi atomi solizi care plutesc în spațiul infinit. De îndată ce este asumată explicit această imagine, așa cum se întâmpla acum pentru prima oară, materia este descătușată, iar despre atomii lăsați liberi în spațiul infinit pot fi puse întrebări de genul: «De ce să rămână ei nemișcați?» sau «De ce să se miște?». Deși nu le recunoaște meritele în această privință, Aristotel aproape că sesizează esența împlinirii lor atunci când spune că atomiștii «au făcut vidul cauza mișcării».[2] Pentru a aprecia acest fapt la adevărata lui valoare trebuie să înțelegem ce pas îndrăzneț a fost afirmarea existenței spațiului vid în raport cu noua logică a lui Parmenide.

Manifestarea treptată în gândire a problemei cauzei prime a mișcării, problemă legată de relația dintre materie și viață, reprezintă una dintre principalele direcții ce trebuie urmărite într-o prezentare a gândirii presocratice.

În timpul lui Anaxagora și Democrit a avut loc la Atena schimbarea pe care anticii o asociau de regulă cu numele lui Socrate. De la mijlocul secolului al V-lea și până la sfârșitul secolului al IV-lea ne situăm în a doua etapă principală, etapă considerată în genere drept apogeul filosofiei grecești. Centrul ei este la Atena, iar figurile intelectuale proeminente sunt Socrate, Platon și Aristotel. Începutul acestei etape poate fi descris ca o reorientare a interesului de la univers la om, de la probleme intelectuale interesante ale cosmologiei și ontologiei la chestiuni mai presante, legate de viața și comportamentul uman. Dar nici latura fizică a microcosmosului nu a fost lăsată deoparte. Contemporani cu Socrate au fost Hipocrate și primii dintre discipolii săi anonimi, autori ai impresionantei culegeri de scrieri medicale și fiziologice cunoscute sub numele de Corpus-ul Hipocratic. Aristotel afirma deschis că în acea vreme «cercetarea naturii a ajuns într-un punct mort, iar filosofii și-au concentrat atenția către morală și politică.»[3] Aproape trei secole mai târziu, Cicero făcea și el o afirmație asemănătoare. Socrate «a coborât filosofia din ceruri și a adus-o în cetățile și în casele oamenilor». El «a introdus-o în viața cetății, punând-o să se preocupe de problema virtuții și a viciului, a binelui și a răului.» Cât despre cele ce se petrec în ceruri, acestea depășesc înțelegerea umană, și chiar de-ar fi fost pe-nțeles, oricum nu înseamnă nimic pentru bunăstarea noastră.»[4]

Pe drept cuvânt se poate afirma că noul spirit filosofic și-a găsit în Socrate primul filosof veritabil. Ar fi prea mult însă să spunem că Socrate a fost efectiv autorul schimbării de perspectivă. Învățăturile contemporanilor săi sofiști se ocupau în mare măsură de problemele etice și politice, și în această privință nu au avut nevoie de un

îndemn din partea lui Socrate. În această perioadă Atena atingea maturitatea politi și ajungea la conducerea Greciei în timpul războiului cu Persia. Mai apoi, în timp constituirii Ligii maritime deliene, Atena a ajuns la o formă democratică de guverna care dădea fiecărui cetățean liber nu numai dreptul de a-și alege conducătorii, ci și a vota personal în problemele de politică internă ale cetății și chiar de a ocupa pozi înalte și de răspundere în viața publică. A te putea realiza cu succes în trepidanta via a cetății-stat devenise un imperativ pentru fiecare. Sporirea puterii și a bogăției Ate a dus la o creștere a aroganței sale în relațiile externe, determinând impactul războiu dintre cetățile grecești, eșecul dezastruos al expediției siciliene (privit de contempora ca o inevitabilă pedeapsă pentru *hybris*) și declinul Atenei în favoarea eternei sale riva Sparta. Anii de război au fost marcați de o deteriorare internă a democrației lui Peric o sângeroasă revoluție oligarhică, urmată de revenirea unei guvernări democratice, care însă nu lipsea spiritul de răzbunare. Toate aceste evenimente au avut loc în timp vieții lui Socrate, creând o atmosferă ostilă continuării cercetării științifice dezinteresa Aristofan, care a oglindit destul de fidel opinia publică a vremii sale, considera filosofii naturii erau o categorie socială inutilă și o țintă potrivită a ironiei nu înt deauna binevoitoare.

Însuși gradul de dezvoltare a speculațiilor fizice încuraja reacția negativă a bunu simț. În lipsa experimentelor precise și a instrumentelor științifice care le fac posibi filosofii naturii lăsau impresia că de fapt nu explicau lumea cât mai degrabă o desc ceau. Confruntați cu alternativa de a accepta fie varianta lui Parmenide, conform căre mișcarea și transformarea sunt ireale, fie pe cea a atomiștilor care susțineau că realitat este alcătuită din atomi și vid – atomii fiind nu numai invizibili, ci lipsiți și de celela atribute fundamentale ființei umane: gust, miros, auz – nu e de mirare că mar majoritate a decis că lumea filosofilor are puțin să le spună.

În același timp, contrastul dintre anumite lucruri care erau doar «convenționale» altele care existau «în natură» (concept care fie că fusese împrumutat de la fiziciei fie că era pur și simplu împărtășit împreună cu ei ca parte a spiritului general al vrem a fost de îndată însușit cu zel de unii ca punct de plecare în atacul valorilor absolu sau al pedepselor divine din sfera eticii. Virtutea, ca și culoarea, există doar în mint observatorului, nu în mod obiectiv. În controversa care a urmat, Socrate și-a folo întreaga putere pentru a apăra criteriile absolute prin consecințele paradoxurilor sal «virtutea este cunoaștere» și «nici un om nu face rău în mod intenționat». El susțin că dacă cineva înțelege adevărata natură a binelui nu poate rezista chemării acestu astfel că eșecul în încercarea de a satisface standardele sale se poate datora doar un înțelegeri incomplete. Nu pretindea că ar fi ajuns el însuși la această deplină înțelegei ci doar că – spre deosebire de ceilalți – el era conștient de propria-i ignoranță. De vren ce acest lucru reprezenta cel puțin un punct de plecare, iar încrederea nejustificată principiile eticii era, din punctul lui de vedere, principala cauză a faptelor reprobabil Socrate era convins că misiunea sa era de a-i încredința pe oameni de ignoranța lor privința naturii binelui și de a-i convinge să caute, împreună cu el, remediul acestei Încercând să îndeplinească această sarcină, el a dezvoltat metodele dialectică și elencti de argumentare, metode cărora filosofii de mai târziu le datorează atât de mult.

Trebuie lăsată pe mai târziu aprecierea extraordinarei influențe exercitată de Socra asupra filosofiei care i-a urmat. Deocamdată vom spune doar că aproape toate doctrine

inferioare, cele întemeiate de discipolii săi imediați sau cele apărute mult după moartea sa – cum ar fi stoicismul –, indiferent dacă erau dogmatice, sceptice, hedoniste sau ascetice, toate îl considerau pe Socrate drept izvorul întregii înțelepciuni, inclusiv a lor proprie. Aceasta sugerează, cel puțin, că am greși dacă l-am considera pe Socrate drept un personaj modest. Printre școlile întemeiate de discipolii săi direcți se numără cea foarte rafinată a logicienilor megarici, a cyrenaicilor iubitori de plăcere, probabil a asceticilor cinici, ca și Academia lui Platon. Dar, cu excepția celei din urmă, nu avem decât cunoștințe fragmentare despre ele.

Socrate a lăsat moștenire urmașilor săi unele dintre cele mai dificile probleme filosofice. Se pare că în încercarea de a-i convinge pe oameni să caute «adevărata natură a binelui» ca unică cerință pentru a duce o viață dreaptă, el a decis mai degrabă prin convingere decât prin rațiune că: a) binele are o «natură reală», b) mintea omenească poate cuprinde această natură, c) în practică, descoperirea acesteia ar fi o condiție întru totul suficientă pentru faptele drepte. Însă în termeni moderni, aceasta înseamnă a pune probleme fundamentale de ontologie, epistemologie, etică și psihologie. Pentru contemporani, părea mai degrabă o eroare de tip *petitio principii* în controversa «natură contra convenție», decât o rezolvare a ei.

Platon, cu geniul său și mai cuprinzător, fiind hotărât să apere și să ducă mai departe învățătura maestrului său, deși nu avea încă denumiri pentru cele mai noi părți ale filosofiei menționate mai sus, a inserat câte ceva din fiecare în minunata tapiserie a dialogurilor sale. Binele este real în esența sa, deoarece se află în fruntea lumii «formelor». Formele sunt entități ideale care au o existență substanțială în afara spațiului și timpului, constituind modelele perfecte după care sunt realizate reprezentările efemere și imperfecte ale adevărului în sferele eticii, matematicii și în alte sfere, singurele pe care le întâlnim în această lume. Cunoașterea este posibilă deoarece, după cum susțineau Pitagora și alți învățători spirituali, sufletul uman (a cărui componentă cea mai elevată și mai bună este, după Platon, intelectul) este nemuritor și revine recontenit în trupul muritor. În intervalul dintre reîncarnări, el se găsește în imediata apropiere a realităților eterne. Contaminarea cu cele corporale slăbește amintirea lor, deși aceasta poate fi reîmprospătată prin experiența reprezentărilor lor pământene, imperfecte și trecătoare. O dată pornit pe acest drum, sufletul filosofic poate redobândi, chiar în viața pământeană, o mare parte din adevăr, printr-un proces de riguroasă disciplinare intelectuală și morală. Filosofia îndrumă voința, emoțiile, dar și intelectul. Sufletul are trei părți, una senzuală, una impulsivă și una rațională. *Eros*-ul sau *libido*-ul fiecăruia este îndreptat către diferite categorii de obiecte (plăcere fizică, ambiție îndreptată către glorie, înțelepciune). În sufletul unui filosof adevărat, primele două – cele inferioare – nu au voie să depășească limitele potrivite, date de funcția lor; ponderea *eros*-ului îndreptat către obiectul dorinței inferioare este micșorată, fiind însoțită de o intensificare corespunzătoare a forței îndreptate spre obiectele rațiunii, și anume cunoașterea și binele. Astfel, paradoxurile socratice primesc o bază psihologică mai largă.

Platon nu avea o gândire rigidă. Cele spuse până acum reprezintă probabil într-o manieră destul de exactă ideile în care a crezut în perioada de mijloc a vieții sale, așa cum sunt ele conturate în marile dialoguri ale acestei etape, mai ales în *Menon*, *Phaidon*, *Republica* și *Banchetul*. Din această rădăcină s-a născut doctrina sa politică, aristocratică

și autoritară. Ulterior el s-a convins că doctrina formelor eterne, transcendente, pe care o adoptase cu un entuziasm oarecum religios, ridică serioase dificultăți de înțelegere. Ca teorie a cunoașterii ea impunea o analiză suplimentară. Nici relațiile dintre forme și individuali sau cele dintre formele însele nu puteau fi ușor explicate rațional. Platon nu a ezitat să abordeze aceste probleme, ajungând pe această cale la elaborarea scrierilor critice care constituie, conform opiniei unora dintre cei mai importanți filosofi ai secolului al XX-lea, cea mai importantă realizare filosofică a sa, și anume dialogurile *Parmenide*, *Theaitetos* și *Sofistul*. *Parmenide* ia în discuție – deși nu le rezolvă – o serie de dificultăți ale teoriei formelor, *Theaitetos* este o analiză a naturii cunoașterii, iar *Sofistul*, punând în discuție metodele clasificării, relațiile dintre formele cele mai generale și diferitele sensuri ale «ne-ființei», pune bazele cercetării logice de mai târziu.

Platon a păstrat tot timpul o perspectivă teleologică și teistă asupra naturii. Dialogul *Timaios* conține o cosmogonie ce își propune să demonstreze primatul unei inteligențe personale în procesul de creație a lumii: inteligența Divinității a hotărât ca lumea creată să fie cea mai bună dintre toate lumile posibile. Totuși, Divinitatea nu este atotputernică. Lumea nu va întruni niciodată calitățile modelului ei ideal, de vreme ce materia primară nu este opera Divinității, ci este dată și conține un minim ireductibil de «necesitate» irațională refractară. Faptul că lumea este produsul unui proiect inteligent este susținut din nou în ultima sa creație, *Legile*, întruchipând aici apogeul unei scheme legislative detaliate. Scopul său este de a submina antiteza sofistă dintre natură și lege: legea este naturală, iar dacă idealul este «viața conformă naturii», ea trebuie să fie totodată viața ce se supune legilor.

Aristotel a fost prietenul și discipolul lui Platon timp de douăzeci de ani, lucru care a marcat iremediabil gândirea sa. De vreme ce propriul său temperament filosofic era mult diferit de cel al maestrului său, era inevitabil ca în nucleul filosofiei sale să se găsească urma unui conflict. Mentalitatea sa realistă nu găsea rațiunea unei lumi a entităților transcendente, socotind-o o replică imaginară a lumii reale a experienței. Aristotel avea o mare admirație pentru Democrit care provenea și el dintr-o regiune mai nordică și este posibil că dacă nu ar fi existat Platon, perspectiva atomistă asupra lumii ca acumulare accidentală de particule ar fi putut cunoaște o dezvoltare remarcabilă grație minții sale agere și științifice. Însă după cum stau lucrurile, el a purtat toată viața ca moștenire de la Academie o perspectivă teleologică și un sentiment al supremei importanțe a formei care adesea i-au creat dificultăți în structurarea propriei concepții asupra naturii.

Fiecare obiect natural este rezultatul unei combinații de materie și formă, «materia» în sens absolut însemnând nu corpul fizic (toate corpurile posedă într-o anumită măsură formă), ci un substrat cu totul nedeterminat și fără o existență independentă, dar necesar din punct de vedere logic, ca acel ceva în care se găsesc formele. Forma imanentă ia locul formei transcendente a lui Platon. Orice lucru are o tendință intrinsecă de a-și dezvolta propria sa formă, după cum se vede cel mai clar din procesul organic de dezvoltare a plantei din sămânță, sau a adultului din embrion. Acest proces poate fi descris și ca o trecere de la potențialitate la actualitate. Dihotomia existenței între potențial și actual reprezintă replica dată de Aristotel negării parmenidiene a schimbării pe baza argumentului că nici un lucru nu poate lua ființă nici din ceea ce este, nici din ceea ce nu este.

Scala naturae începe în punctul superior cu forma actuală pură care, fiind Ființă perfectă, nu conține materie sau potențialitate; cu alte cuvinte, Divinitatea. Existența sa este necesară pe baza principiului că ceea ce este potențial nu se poate actualiza decât dacă este prezentă o ființă deja actuală: în generarea fizică, sămânța este produsă de planta matură, iar copilul trebuie să aibă un părinte; pentru teleologia aristotelică este fundamentală ideea că găina a apărut înaintea oului. În acest plan, actual și potențial sunt doar termeni relativi, dar pentru a susține ordinea teleologică a întregului Univers trebuie postulată o Ființă absolută și perfectă. Pentru Aristotel, ca și pentru Platon, teleologia implică existența actuală a unui *telos*, o cauză finală și eficientă fundamentală pentru totalitatea lucrurilor, precum și cauze individuale și relative care operează în cadrul speciilor diferite.

În natura sa intimă, Divinitatea este gândire sau intelect pur, căci acesta este cel mai înalt mod de ființare și singurul care poate fi conceput ca existând în afara materiei. Nu este un creator conștient, de vreme ce orice preocupare pentru lumea formelor-materiale nu ar face decât să-i reducă perfecțiunea și ar implica-o, într-un fel sau altul, în potențialitate. Dar simpla sa existență este suficientă pentru a menține mișcarea întregii lumi-ordonate (dar nu pentru «a o pune în mișcare», căci pentru Aristotel lumea este eternă) activând impulsul universal și natural spre formă. Cu alte cuvinte, orice lucru încearcă să imite, pe măsura puterilor sale limitate, perfecțiunea Divinității. Pe plan fizic, existența sa conduce direct la mișcările circulare provocate de inteligibilele prin care se pun în mișcare corpurile cerești, care la rândul lor fac posibile procesele vieții pe pământ. Din acest punct de vedere omenirea se găsește la mare depărtare de Divinitate, dar existența rațiunii umane îi asigură o poziție privilegiată, un fel de linie de comunicare directă. Astfel, calea contemplării intelectuale, specifică filosofiei, este pentru oameni calea împlinirii adevăratei lor naturi. Și pentru om, ca și pentru restul naturii, este firesc să dezvolte activitatea laturii sale superioare, să se străduiască să-și realizeze forma sa adecvată. Spre deosebire de restul naturii terestre, pentru om acest lucru înseamnă (după cum spune Aristotel în cartea a zecea a *Eticii*) să cultive scânteia divină aflată în el.

Abandonarea formelor transcendente platonice are consecințe importante pentru etică. Existența dreptății, a curajului, a cumpătării etc. printre valorile absolute ale lumii transcendente înseamnă că răspunsul la problemele conduitei umane sunt legate de cunoașterea metafizică. Omul poate acționa cum trebuie dacă face ce i se spune, bazându-se pe o «opinie» dobândită de la altcineva; dar astfel nu ar «ști» de ce s-a comportat astfel. Este necesar ca morala să fie întemeiată ferm pe principii fixe și în acest scop este nevoie de filosoful care printr-un efort îndelungat și asiduu și-a redobândit cunoașterea realității, adică a formelor absolute ale virtuții, care nu sunt decât slab reflectate în lume de faptele virtuoase. La Aristotel această concepție se schimbă. Virtutea morală și regulile comportamentului se întemeiază în întregime în domeniul lumii contingente. În primele două cărți ale *Eticii* el ne reamintește de nu mai puțin de șase ori principiul conform căruia exactitatea nu trebuie căutată fără discernământ în orice domeniu, fiind în mod special improprie studiului moralei, al cărei obiect nu este cunoașterea, ci practica. Afirmația «Nu încercăm să aflăm ce e virtutea, ci să devenim drepți» pare a se adresa în mod special lui Platon și lui Socrate.

În domeniul psihologiei, Aristotel a definit sufletul ca fiind «forma» (în sensul tehnic al termenului) corpului; cu alte cuvinte, manifestarea supremă a compunerii materiei

și a formei ca ființă vie. Bineînțeles, aceasta nu implică o concepție epifenomenalistă. Asta ar însemna să-i răstălmăcim complet filosofia. Forma este cauza primă, nefiind cu nici un chip dependentă de materie. Ea exclude, totuși, doctrina transmigrației întâlnită atât la Platon, cât și la pitagoricieni. Aristotel este reticent în privința nemuririi, dar se pare că totuși credea în supraviețuirea *nous*-ului (nu neapărat în mod individual), care ne leagă de divinitate și este, după cum spunea el, singura parte a noastră care «provine din exterior».

O mare parte din realizările lui Aristotel au un caracter științific, mai ales în cazul operei de descriere și clasificare a istoriei naturale, unde amploarea cunoștințelor și rigoarea metodelor sale încă suscită admirația celor ce lucrează în același domeniu. Identificarea și descrierea speciilor era desigur o sarcină pe măsura geniului filosofului care, asemeni maestrului său, vedea realitatea în formă, descoperind însă aceste forme în lumea materială, în loc să le exileze dincolo de spațiu și timp. El a creat științele naturii ca discipline distincte, deși desprinderea filosofiei de «știință», de un folos îndoielnic, avea să se realizeze abia în viitor. În logică, pe care nu o considera un domeniu al filosofiei, ci mai degrabă ca pe un *organon*, sau instrument, al acesteia, s-a bazat pe Platon într-o măsură mai mare decât se afirmă uneori. Totuși, și în acest domeniu, geniul său pentru sistematizare și ordonare îl duce dincolo de simpla redispunere a ideilor altora, asigurându-i o poziție aparte ca fondatorul de drept al logicii formale și al metodei științifice.

Aristotel a fost profesorul lui Alexandru cel Mare, cu care a rămas prieten și în anii cuceririlor sale, și a murit la un an după moartea lui Alexandru în 323. El a trăit așadar începutul noii ordini istorice care marchează cea de-a treia perioadă principală a filosofiei grecești. Indiferent dacă Alexandru a intenționat sau nu să întemeieze o structură socială mondială (problemă mult discutată încă), el a procedat astfel încât după epoca lui micile orașe-state independente și izolate, care formaseră cadrul esențial al vieții și gândirii grecești clasice, să-și piardă în mare măsură caracterul de comunități pe deplin independente. Având o viață scurtă, fără a-și duce opera la bun sfârșit, el a lăsat succesorilor săi un vast domeniu ce se întindea în Europa, Asia și Africa, dar aceștia l-au fărâmițat în mici imperii monarhice dificil de guvernat. Schimbările de perspectivă apărute în urma acestor impresionante evenimente militare și politice au fost nenumărate, deși s-au produs treptat. Era evident că grecii nu vor renunța prea ușor și prea repede la încrederea lor în orașul-stat ca unitate firească, comunitatea căreia îi aparțin și îi datorează loialitatea. Patriotismul local a fost încurajat chiar de monarhii ce au urmat, care respectau autoritatea orașelor-state și vedeau în menținerea lor cea mai bună șansă de supraviețuire a civilizației elene aflată sub influențele exotice din ținuturile orientale, unde fusese acum transferată. Prin urmare, deși aflate sub stăpânirea guvernului central, cetățile au continuat să exercite un control direct asupra afacerilor interne și a traiului cetățenilor lor, asigurând supraviețuirea vechiului spirit politic al Greciei, chiar dacă, cu timpul, acesta a devenit (așa cum spunea Rostovtzeff), mai degrabă municipal decât politic în adevăratul sens al cuvântului. În partea continentală mai ales, asocierea cetăților în federații a determinat amplificarea conștiinței unității elene.

La începutul noii perioade apăruseră deja semnele unei tendințe optimiste și încrezătoare, ale convingerii în posibilitățile umane și în triumful rațiunii. Uriașa expansiune

a orizontului elen, posibilitatea de a călători și de a face comerț cu ținuturi până atunci necunoscute și sălbatice, posibilitățile unui nou început în teritoriile noi le-au dat un intens sentiment de dinamism și speranță. Totuși, cu timpul, nesfârșitele lupte politice și războaiele dintre dinastii, efectul derutant al noilor contacte dintre modul de viață grecesc și cel oriental, precum și integrarea efectivă a orașelor în cadrul recentelor regate, a început să producă o senzație de nesiguranță și depresie care s-a reflectat în filosofie laolaltă cu celelalte trăsături generale ale epocii. Sentimentul crescând al deriziunii și al neputinței individului și chiar a structurilor sociale și politice cunoscute în fața enormelor și implacabilelor forțe care par să dicteze evenimentele prin inevitabilitatea impersonală a sorții a avut asupra minții oamenilor un efect asemănător celui din epoca noastră.

Pe de o parte, cei înclinați spre studiu au fost lăsați să urmeze căile cunoașterii în sine, în care au putut afla un refugiu în fața nesiguranței vieții de zi cu zi. Acest lucru nu a condus la acele lupte între speculațiile îndrăznețe și originale ca în perioada de început a filosofiei. Studiul erudit și științele particulare, inițiate în mod remarcabil de Aristotel și apropiații săi, au fost continuate cu asiduitate mai întâi în Lykeion de filosofi precum Teofrast (prietenul și urmașul lui Aristotel) și Straton, și mai apoi la Alexandria, unde Straton s-a mutat pentru a deveni profesorul fiului monarhului care domnea în Egipt. Aici, la începutul secolului al III-lea î.Cr., primii regi din dinastia ptolemaică, probabil îndemnați de Demetrios din Phaleron, au întemeiat Museion-ul, cu uriașa sa bibliotecă și centrul de cercetare. Exilat din Atena, acest cărturar și deopotrivă om politic, prieten cu Teofrast și care aproape cu siguranță audiase prelegerile lui Aristotel, a adus cu sine spiritul Lykeion-lui la curtea egipteană a lui Ptolemeu I, în jurul anului 295. O trăsătură nouă, caracteristică epocii, era studiul riguros documentat al trecutului, în cadrul căruia o atenție aparte era acordată vieții și doctrinei filosofilor anteriori. În epoca elenistică, aplicarea rezultatelor științei în tehnologie, mai ales în cea militară, a făcut progrese însemnate.

Dacă pierderea treptată a sentimentului apartenenței la comunitate și scăderea șanselor de participare decisivă la viața publică însemnau pentru intelectuali o mai mare libertate de a se dedica studiului și cercetării solitare, nu e mai puțin adevărat că ele au condus la sentimentul de neliniște, confuzie și lipsă de protecție. În regimurile politice anterioare, mai unitare, individul era înainte de toate cetățean, având drepturi și datorii clare și un loc al său în societate. Cea mai mare comunitate cunoscută lui era cea în care el însuși era bine cunoscut. Toate celelalte comunități erau străine și nu se intra în contact cu ele decât din rațiuni diplomatice sau în caz de război. Lumea sa, asemeni universului lui Aristotel, era structurată organic. Avea un centru și o circumferință. O dată cu perioada elenistică, individul părea că seamănă din ce în ce mai mult cu atomul lui Democrit, rătăcind prin vidul infinit. În lumina acestui sentiment de înstrăinare, situațiile comune precum sărăcia, exilul, sclavia, singurătatea și moartea luau înfățișări încă și mai înspăimântătoare, fiind așteptate cu și mai mare groază. Ca rezultat al acestei situații, mai ales spre sfârșitul perioadei elenistice, cultele religioase de mistere, atât cele grecești, cât și cele străine, ajung foarte populare; într-o formă sau alta, ele promiteau «mântuirea». Cultele de acest tip, provenind din Egipt și din țările asiatice, erau cunoscute grecilor mai demult, iar acum câștigă aderenți din toate categoriile sociale. Evident că filosofia nu a scăpat influenței lor. Au apărut noi sisteme

filosofice pentru a răspunde noilor necesități, sisteme al căror țel explicit era atingerea stării de *ataraxia*, starea de calm netulburat, sau de *autarkeia*, mulțumirea de sine.

Filosofiile care au dominat scena începând cu sfârșitul secolului al IV-lea î.Cr. au fost epicureismul și stoicismul. Mai ales stoicismul a avut o atât de largă influență, încât aproape că poate fi considerat filosofia reprezentativă a epocii elenistice și greco-romane. Deși ambele s-au inspirat de la gânditorii din perioada de mare creativitate încheiată cu Aristotel, ele nu sunt lipsite de originalitate, mai ales în cazul ideilor stoice. Într-adevăr, nu e ușor de spus în ce moment un sistem filosofic încetează de a fi o sinteză a gândirii anterioare, devenind o creație originală. Puțini ar contesta originalitatea lui Platon, chiar dacă se poate spune despre filosofia sa că rezultă pur și simplu din interpretarea afirmațiilor lui Socrate, Heraclit, Parmenide și ale pitagoricienilor. După cum am mai spus, trăsătura distinctivă a sistemelor epocii elenistice este mai degrabă o schimbare a motivației. Sursa filosofiei nu mai este acum sentimentul mirării, ca la începuturile sale – cum credeau Platon și Aristotel pe bună dreptate. Funcția sa este acum de a asigura pacea, siguranța și independența sufletului individual într-o lume aparent ostilă sau indiferentă. Era firesc deci ca filosofii să se intereseze mai puțin în mod direct de problemele cosmologiei și ale fizicii și să aleagă, pentru a fi cadrul fizic al doctrinei lor morale, o adaptare a unei scheme existente. În acest fel speculațiile primelor școli filosofice au supraviețuit în lumea elenistică, deși alterate într-o oarecare măsură.

Epicur, care avea în jur de douăzeci de ani în vremea morții lui Aristotel și Alexandru, a demascat religia ca fiind adevărata cauză a răului spiritual. Cea mai importantă cauză a suferinței sufletești este teama de zei și de ceea ce ne-ar putea aștepta după moarte. Este o nelegiuire ca oamenii să fie chinuiți de ideea că omenirea se află la dispoziția unor zeități capricioase și antropomorfe, asemeni celor pe care Grecia le moștenise de la Homer, zeități a căror cruzime îi face să-și persecute victimele și dincolo de mormânt. Teoria atomistă a lui Democrit, care explica originea universului și a tuturor evenimentelor ce au loc aici fără a postula existența unui agent divin, părea că exprimă adevărul și poate elibera mintea omului de cele mai obsedante spaime. Existența zeităților este neîndoielnică, dar dacă socotim că zeii duc o viață de fericire calmă și netulburată, așa cum ne impune evlavia adevărată, atunci nu mai trebuie să credem că ei se ocupă de problemele umane, lumești. După moarte, sufletul (o combinație de atomi extrem de fini) se descompune. Prin urmare, teama de moarte e stupidă, pentru că atât timp cât trăim moartea nu e prezentă, iar atunci când ea survine noi nu mai existăm, deci nu mai putem fi conștienți de venirea ei.

Spre deosebire de Democrit, despre care știm aproape sigur că postula o mișcare inițială aleatoare a atomilor în toate direcțiile, Epicur presupunea că mișcarea liberă a atomilor este uniformă ca direcție și viteză și este determinată de greutatea lor. Având remarcabila ingeniozitate de a anticipa descoperirile științei din epoca modernă conform cărora în vid toate corpurile cad cu viteze egale, indiferent de greutatea lor relativă, îi mai rămânea de explicat doar procesul de ciocnire și de întrepătrundere a acestora. În acest scop el a postulat existența unei forțe intrinseci atomilor, care determina o ușoară modificare a orientării acestora într-un punct oarecare din spațiu și timp, iar această ipoteză aparent inexplicabilă a devenit un punct esențial al sistemului său. În combinație cu teoria despre alcătuirea materială, atomică a minții, el a folosit această ipoteză pentru

a explica existența liberului arbitru, deoarece, adoptând sistemul atomist, el ținea cu orice preț să evite determinismul predecesorilor săi. El spunea că a-ți închipui că ești sclavul destinului e mai rău decât a crede în vechile mituri despre zei.

El numea «plăcere» binele suprem al vieții, deși ea ar fi fost descrisă mai exact ca absență a durerii. Comportamentul pe care-l recomandă era opusul voluptății, având în vedere că abuzul de mâncare, băutură și alte desfătări trupești este departe de a produce acea «eliberare de durere a trupului și de tulburare a minții» – adevărata plăcere a înțeleptului. În plus, «este imposibil să duci o viață plăcută dacă nu trăiești prudent, decent și drept». (Cicero spunea, oarecum justificat, că Epicur a reușit să mențină ideea că plăcerea este *summum bonum* doar dându-i acestui termen un înțeles pe care nimeni nu l-ar fi recunoscut). Deși ireproșabilă, etica epicuriană era întrucâtva negativă, dacă nu chiar egoistă, deoarece atingerea țelului acestei filosofii, liniștea minții, presupunea o sustragere de la toate răspunderile și îndatoririle publice. Idealul propovăduit de Epicur era «să treci neobservat».

În orice caz, filosofia lui Epicur, așa cum era predată și trăită de el, nu era lipsită deloc de curaj intelectual și noblețe morală, chiar dacă, interpretată de cine nu trebuia, ea putea fi adusă la stadiul degradant al porcului lui Horațiu. În ciuda argumentelor lui Epicur, mesajul de speranță și bunăstare bazat doar pe certitudinea că moartea reprezintă dispariția completă nu era socotit de mai nimeni adevărata cale spre mântuire. Ca alternativă la misterele religioase, epicureismul nu avea șanse prea mari. În același timp, hedonismul său explicit, precum și plasarea virtuții pe o poziție secundară în ierarhia valorilor, i-au atras dezaprobarea celorlalte școli filosofice. Deși în forma sa pură stoicismul avea o doctrină chiar mai austeră, totuși s-a dovedit că el poate fi înțeles pe mai multe nivele și că se poate bucura de o audiență mai largă. Stoicismul a căpătat o forță extraordinară, mai ales după ce a fost adaptat de romani idealurilor lor de conduită.

De la început, noul elenism este marcat profund de naționalitatea fondatorului acestei filosofii, Zenon din Kition, care nu era grec, ci semit fenician, așa cum era probabil și cel care a sistematizat doctrina stoică, Chrysippos din Soloi (localitate lângă Tars). Zenon s-a opus ferm ideii că universul este produsul întâmplării. El considera că doctrina lui Heraclit bazată pe ansamblul materie-spirit se apropie mai mult de adevăr, punând în centrul sistemului său *logos*-ul, care se manifestă fizic în foc. Această asociere a spiritului și materiei, o presupunere naivă la Heraclit, era la Zenon un rezultat argumentat, ce decurge din studiul și respingerea explicită a tipurilor de dualism platonic și aristotelic. Nici un lucru nu poate exista dacă nu are o manifestare materială. Cosmosul este opera unei providențe care ordonează totul ideal, este produsul unei arte conștiente, deși creatorul său nu este transcendent. Esența divină impregnează totul, deși nu peste tot în același grad de puritate. În creaturile terestre doar în om ia forma *logos*-ului, reprezentat fizic de răsuflarea caldă (*pneuma*). În lumile cerești se găsește într-o formă chiar mai pură, ca spirit de foc pur, eliberat de elementele inferioare care pe pământ și în preajma pământului îl contaminează. Posesor al *logos*-ului, care le lipsește animalelor, omul împarte componenta sa superioară cu divinitatea, chiar dacă trupul uman este de natură animală. Întrucât orice ființă se străduiește să trăiască în conformitate cu natura sa perfectă, țelul specific omului trebuie să fie viața conformă cu *logos*-ul. Astfel este întemeiat idealul stoic al Înțeleptului care știe că nimic nu

contează în afara sinelui lăuntric. Cele exterioare (sănătate, avere, faimă) sunt în mod intrinsec lipsite de importanță, chiar dacă latura animală a omului ar putea justifica prioritatea unora înaintea celorlalte. O corectitudine interioară este tot ce contează. Fiind conștient de lipsa de importanță a circumstanțelor exterioare, Înțeleptul obține o nezdruncinată stare de *autarkeia*, aceasta fiind singura condiție pentru o viață fericită.

Virtutea (echivalată cu înțelepciunea) este binele suprem, iar nu plăcerea. Chrysippos a redat unitatea sufletului, a redus dorința și pornirea la judecată («Asta e bine pentru mine» etc.); astfel el a oferit o nouă bază afirmației lui Socrate că virtutea este cunoaștere. Virtutea este ceva absolut, la fel ca dreptatea și adevărul. De aici și mult controversatul paradox stoic conform căruia nu există grade între înțelepciune și bunătate absolută și între nebunie și viciu absolut. Un Înțelept perfect se găsește extrem de rar – toți ceilalți sunt nebuni, și «toate păcatele sunt egale». Această idee a fost ilustrată prin numeroase analogii, de pildă: un om se înecă și dacă se află la câțiva centimetri sub nivelul apei și dacă este la câțiva zeci de metri. Totuși, în privința celor exterioare, stoicii admiteau în genere că trebuie să existe o clasă intermediară de acțiuni, unele preferate altora, fără a fi propriu-zis bune sau rele.

Unitatea virtuții și prezența universală a *logos*-ului în om i-a condus pe stoici la concluzia importantă că înțelepciunea se putea găsi la femei sau la sclavi în aceeași măsură ca și la oamenii liberi. Într-adevăr, toți oamenii sunt de la natură liberi și egali. Pe această idee se bazează concepția stoică asupra societății. A trăi în societate este un instinct uman tot atât de natural ca și cel de autoconservare, iar o societate ideală este una care cuprinde întreaga omenire, *cosmopolis*-ul sau orașul-lume, căci toți oamenii sunt înrudiți, sunt fiii aceluiași Zeu. Ideea totală a fraternității umane, chiar dacă a apărut (așa cum susțin unii) la Alexandru însuși, își datorează dezvoltarea și răspândirea în mare măsură concepției stoice. Trebuie totuși evidențiat faptul că această idee nu a ajuns la maturitate decât la un anumit timp după Zenon și discipolii săi, atingând punctul culminant în vremea lui Epictet, la sfârșitul secolului I d.Cr. Până atunci cetățeanul avea o datorie față de statul căruia îi aparținea, chiar dacă legea existentă se putea deosebi mult de legea naturală a *cosmopolis*-ului. Spre deosebire de epicureism, stoicismul recomandă participarea activă la viața cotidiană și încearcă să redea grecilor o parte din spiritul comunitar care a pierit o dată cu apartenența la orașele-state independente.

Zenon și Chrysippos au avut contribuții notabile la dezvoltarea unor discipline particulare precum epistemologia, logica și filologia. Pentru prima oară, teoriile despre natura și utilizarea limbajului erau analizate de cei care vorbeau limba greacă și erau înrădăcinați în tradiția gândirii grecești, dar care erau bilingvi și greaca nu era limba lor maternă. Ei au adoptat diviziunea filosofiei din acea vreme în logică, etică și fizică, dar aceste elemente erau unificate și sistemul era unitar grație universalității *logos*-ului. Această forță cosmică vitală, sau divinitate, avea funcția de principiu atât al cunoașterii, cât și al cauzalității, concepție apropiată de Ideea Binelui de la Platon, pe care el a comparat-o cu soarele de care depinde nu doar existența și viața lumii naturale, ci și percepția noastră asupra ei prin văz. *Logos*-ul are de asemenea afinități evidente cu principiul hilozoist al multor cosmologii presocratice în afară de cea a lui Heraclit. Autorii acestora spuneau că unicul lor principiu, care era în același timp materia cosmosului și cauza eficientă a evoluției sale, deopotrivă «cunoaște toate lucrurile» și

«călăuzește toate lucrurile». Ca și despre Platon, se poate spune despre Zenon că, indiferent cât ar datora înaintașilor săi, sinteza sa este pătrunsă de acel spirit novator care îi permite să se numere, pe bună dreptate, printre cele mai mari sisteme filosofice ale lumii.

Această scurtă analiză preliminară nu-și propune să urmărească dezvoltarea ulterioară a stoicismului, care a cunoscut o nouă direcție de dezvoltare și o nouă orientare în secolul al II-lea î. Cr. datorită lui Panaitios din Rhodos, cel care a contribuit în mare măsură la importul doctrinei în lumea romană și la adaptarea ei la idealurile și tradițiile gândirii romane. Deși îl consideră pe Socrate drept întemeietorul oricărei filosofii contemporane, el îi ia în considerație și pe Platon și Aristotel alături de Zenon. Natura sa era a unui om de lume; prieten cu Scipio și cu istoricul Polybios, el a subliniat necesitatea de a adapta principiile stoice pentru a include și chestiuni practice. Înclinația sa aristocratică l-a determinat să abandoneze teoria anterioară a egalității naturale a tuturor oamenilor în favoarea unei concepții care susținea existența unor deosebiri naturale între ei. Relațiile sale cu societatea romană erau de fapt influențate de convingerea sa că statul ideal – a cărui formă se situa între autocrație și democrație –, asigurând fiecărei categorii sociale drepturile și îndatoririle care i se cuvin și nimic mai mult, se găsea cel mai aproape de realizarea practică în constituția romană.

În acest timp alte școli filosofice – sceptică, peripatetică, academică – își continuau dezvoltarea, deși se poate spune pe bună dreptate că au fost eclipsate de cea stoică. În secolul al II-lea, sub Carneade – un adversar remarcabil al stoicismului –, Academia a căpătat o tendință sceptică, negând posibilitatea cunoașterii certe. Situația se schimbă radical o dată cu Antioh, profesorul și prietenul lui Cicero, despre care acesta din urmă a spus că era «si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus». El a susținut într-adevăr că deosebirile dintre învățătura academică, peripatetică și stoică stau în cuvinte, mai degrabă decât în substanță. Se poate spune în general că, în ciuda criticii reciproce foarte dure, cele trei școli au avut întotdeauna o bază comună. Iar epicureismul a rămas izolat și separat, dezaprobat de celelalte școli, mai ales în domeniul eticii.

Roma era acum o putere mondială, astfel că *ethos*-ul roman începea să influențeze întreaga lume. Geniul roman nu s-a manifestat prin contribuții originale în filosofie, totuși chiar numai interpretarea în limba latină a realizărilor filosofiei grecești, realizată magistral de Cicero, era destinată să dea naștere unor modificări. Tratatul lui Cicero despre «Îndatoriri», stoicele καθήκοντα, deși în mare măsură tributar lui Panaitios, a devenit un tratat *De Officiis, officium* fiind o idee care deja avea o istorie și conotații pur romane. Pe de altă parte idealul stoic de comunitate umană nu era exact același reflectat în oglinda *humanitas*-ului latin. Diferențe similare, mai mult sau mai puțin subtile, există și între alte perechi de echivalenți, ca de exemplu, grecescul πολιτεία și latinescul *res publica*.

În răstimpul vieții lui Cicero a avut loc și o renaștere a filosofiei pitagoreice, datorită unor gânditori impresionați de necesitățile religioase ale epocii și atrași de o interpretare mistică a relației dintre om și divinitate, dar căutând să-i ofere un temei mai filosofic decât cel oferit de cultele lui Isis și Cybele, cu un puternic caracter emotiv. Concepția lor nu a reușit însă să se elibereze de credulitatea superstițioasă a vremii. Existența acestei școli greco-romane explică în bună parte dificultățile reconstrucției pitagorismului din vremea lui Platon sau înainte de el. Majoritatea informațiilor noastre despre

pitagorism provin de la scriitorii din ultima perioadă a acestei școli, astfel că informațiile despre prima etapă sunt influențate de ideile post-aristotelice. Tomuri întregi au fost scrise din abundență și răspândite în numele reputaților gânditori pitagoricieni de la începuturi.

Probabil cea mai importantă realizare a neopitagoricienilor constă în contribuția lor la deschiderea drumului pe care va porni Plotin în secolul al III-lea d.Cr., precum și în prefigurarea influentei mișcări neoplatonice. Neoplatonicienii Porfir și Iamblichos au scris amândoi biografii ale lui Pitagora; între cele două școli exista o puternică afinitate, ceea ce era firesc și inevitabil, având în vedere profunda influență pe care discipolii lui Pitagora au avut-o asupra gândirii lui Platon însuși.

Am trecut deja granița dintre epoca precreștină și cea creștină. În forma sa primitivă, învățătura lui Isus și a celor câțiva discipoli evrei ai săi nu părea a avea prea multe în comun cu impresionanta și continua desfășurare a filosofiei grecești. Însă, după cuceririle lui Alexandru, dezvoltarea continuă a fost însoțită de posibilități mai mari prin care cultura greacă putea să influențeze alte popoare. Gândirea grecească și cea semită se întâlniseră deja în doctrinele lui Zenon și în cea a stoicilor din ultima perioadă. Cei dintâi care au așternut în scris noua Evanghelie nu au utilizat propria limbă maternă, ci limba lui Platon și Aristotel, adaptată pentru a îndeplini funcția de *lingua franca* a lumi elene, atât de întinsă. Sarcina convertirii păgânilor a făcut necesară întâlnirea cu ei pe propriul lor teren, așa cum procedează deja Sfântul Pavel în faimosul său discurs către atenieni, în care slăvește credința creștină conform căreia toți oamenii sunt fiii lui Dumnezeu, citând un vers al poetului stoic Aratos. Ulterior se manifestă o interacțiune continuă între gândirea creștină și cea păgână. Atitudinea creștină variază în funcție de autor de la o ostilitate extremă la o mare simpatie, de la întrebarea lui Tertulian «Ce are Ierusalimul de a face cu Atena?», până la ideea că filosofia grecească a fost o *praeparatio evangelica*, adică, așa cum spunea Clement din Alexandria, filosofia i-a pregătit pe greci pentru a-l primi pe Cristos în același fel în care Legea i-a pregătit pe evrei. O dată cu apariția neoplatonismului, filosofie cu un profund caracter spiritual religios, interacțiunea a devenit și mai pregnantă. Înțelegerea și chiar asimilarea într-o oarecare măsură a punctului de vedere opus au devenit indispensabile, fie din motive apologetice, fie ofensive. Astfel, nici chiar în timpul expansiunii creștinismului ca religie acceptată a lumii civilizate, nici continuitatea tradiției grecești nu este întreruptă și nici influența ei nu dispare. Platon, Aristotel și stoicii și-au exercitat continuu autoritatea asupra cărturarilor Evului Mediu. Iată de ce există platonicieni la Cambridge în secolul al XVII-lea, tomiști catolici și protestanți platonicieni până în zilele noastre în Marea Britanie.

Pentru a recupera această tradiție nu este suficientă o singură operă și probabil nici un singur autor care să o scrie. Am menționat continuitatea tradiției grecești cu filosofia creștină deoarece acest lucru nu trebuie să fie uitat, reprezentând unul dintre motivele care au făcut ca studiul gândirii grecești antice să se perpetueze până în zilele noastre. Dar lucrarea de față este dedicată lumii necreștine, prin urmare considerăm că este oportun să ne oprim înainte de neoplatonicieni și să nu-i includem aici. Plotin însuși și discipolii săi, precum și contemporanii lor creștini, par a întemeia un nou spirit religios, care nu este fundamental grecesc (Plotin a fost egiptean, iar discipolul său Porfir era

sirian și se numea inițial Malchus) și care pare orientat mai degrabă înainte, ca o pregătire pentru filosofia medievală, decât îndărăt către lumea antică.

Înainte de a începe mai trebuie clarificat un lucru. Pe parcursul acestei lucrări vom menționa numele multor filosofi și vom încerca să le prezentăm operele. Cu toate acestea, nu deținem mărturii complete sau măcar corelate decât referitor la trei sau patru dintre ei. Dialogurile lui Platon ne-au parvenit în întregime. De la Aristotel se păstrează diferite scrieri în număr mare, parte din ele fiind însemnări pentru prelegeri, parte materiale mai mult sau mai puțin prelucrate în forma tratatelor științifice asupra subiectelor despre care tratează. Dintre acestea nu e întotdeauna ușor de precizat care este textul aristotelic original și care provine de la discipolii săi, nici măsura în care scrierile aristotelice au fost reinterpretate și completate de urmașii și exegeții săi. Pe lângă aceste manuscrise destinate utilizării la cursurile din cadrul școlii și care nu au pretenții la calități literare deosebite, Aristotel a lăsat și un număr de dialoguri publicate, care se bucurau în Antichitate de o largă admirație, atât pentru stil, cât și pentru conținut. Oricum, acestea s-au pierdut. Deținem însă câteva tratate complete ale urmașului său Teofrast. De la Epicur, unul dintre cei mai prolifici scriitori ai antichității, se păstrează doar trei scrisori către prieteni (una dintre ele nefiind probabil originală, deși exprimă în mod evident idei pur epicureice), plus o culegere de patruzeci de «Doctrine Principale» – fiecare conținând cel mult o frază sau un paragraf – și câteva aforisme.

Pentru a reconstitui toate celelalte personaje majore ale filosofiei grecești, incluzând pe presocratici, pe Socrate însuși (care nu a scris nimic), pe stoici fără a-l lăsa deoparte pe Zenon însuși, ne bazăm doar pe citate și extrase de diferite dimensiuni din alți autori, sau pe parafrazări și descrieri ale gândirii lor, care adesea prezintă o deformare mai mult sau mai puțin evidentă. Trebuie înțeleasă de la început această dificultate copleșitoare cu care se confruntă un istoric al filosofiei grecești. Problema naturii și credibilității surselor noastre se ridică inevitabil în orice situație, excepție făcând Platon și Aristotel.

CAPITOLUL 2

ÎNCEPUTURILE FILOSOFIEI ÎN GRECIA

nec reditum Diomedis ab interitu Meleagri
nec gemino bellum Troianum orditur ab ovo.

Din considerente pur practice nu suntem obligați să urmărim dezvoltarea filosofiei pornind de la stadiul ei incipient, sau cel puțin nu dintr-un moment anterior apariției sale. Care eveniment constituie geneza filosofiei grecești? El s-a produs atunci când în gândirea umană a început să se formeze convingerea că haosul aparent al evenimentelor trebuie să ascundă o ordine fundamentală, ordine realizată de forțe impersonale. Conștiința umană prefilosofică explica fără dificultate natura aparent întâmplătoare a majorității lucrurilor care se petrec în lume. Omul știa că el însuși este o creatură a impulsurilor și a emoțiilor, acționând nu numai pe baza rațiunii, ci și a dorințelor, iubirii, urii, entuziasmului, geloziei sau a setei de răzbunare. Ce era mai firesc decât să presupună că lumea înconjurătoare se explică în chip asemănător? El observă că se află la discreția unor forțe superioare, incomprehensibile, care uneori par să acționeze incoerent și nedrept. Fără îndoială, acestea trebuie să fie manifestări ale unor ființe cu o constituție mintală asemănătoare lui, fiind doar mai longevive și mai puternice. Scopul nostru nu ne cere să abordăm controversele antropologice sugerând că există o relație necesară între aceste observații și originea ultimă, sau originile, credinței religioase. Trebuie doar să remarcăm faptul că acestea sunt premisele acelui tip de politeism sau polidaimonism care a dominat gândirea grecească de la început și care poate fi studiat în toate detaliile sale pitorești în poemele homerice. Acolo totul are o explicație personificată, nu doar fenomenele exterioare și fizice precum ploaia și furtuna, tunetul și strălucirea soarelui, boala și moartea, ci și acele impulsuri psihologice irezistibile care îl fac pe om să se simtă supus unor forțe pe care nu le poate controla. O pasiune vinovată este opera zeiței Afrodita, o faptă nebunească înseamnă că «Zeus i-a luat mințile», o faptă vitejească de arme pe câmpul de luptă se datorează zeului care «i-a insuflat forță» eroului. În acest fel, slăbiciunea umană alimentează una dintre cele mai profunde nevoi ale omului, aceea de a avea o scuză. Astfel, responsabilitatea pentru orice faptă impulsivă, pe care inevitabil făptuitorul o va regreta atunci când «își vine în fire» (după cum se spune atât de semnificativ), poate fi pusă nu pe seama celui care o face, ci pe seama unei constrângeri exterioare. Chiar și în vremea noastră, factorii impersonali (represiunea, complexele, traumele și altele), care i-au înlocuit pe Afrodita și Dionysos, sunt uneori folosiți în același fel.

Ideea că oamenii sunt marionete în mâinile unor zeități atotputernice dar imperfecte din punct de vedere moral pare a-i pune într-o poziție umilă și demnă de compătimit, și expresii ale pesimismului referitor la soarta omenirii sunt frecvente la Homer. În același timp însă, ideea în sine conține o presupunere cam arogantă ce trebuia eliminată prin apariția unei perspective mai filosofice – ipoteza că puterile care guvernează

universul se preocupă îndeaproape de problemele oamenilor. Zeii au grijă nu doar de destinul omenirii ca întreg, sau de cel al cetăților, ci chiar de soarta indivizilor umani (cu care, dacă aceștia sunt conducători, pot fi chiar înrudiți prin sânge). Dacă *A* prosperă în timp ce vecinul său *B* sărăcește, explicația este că primul și-a asigurat simpatia, iar celălalt dușmănia vreunui zeu. Zeii se certau între ei pentru deznodământul războiului greco-troian; lui Zeus îi e milă de Hector, în timp ce Atena dorește glorificarea lui Ahile. Oamenii se pot întâlni cu zeii și le pot împărtăși sentimentele lor. Când Apollo i se arată lui Ahile, după ce-l amăgise luând forma umană a lui Agenor, eroul furios izbucnește în prezența sa: «M-ai înșelat, Apollo, și de mi-ar sta în puteri, ți-aș plăti pentru asta.» În ciuda invincibilității esențiale a zeilor, îngemănarea cerului cu pământul trebuie să fi avut aspectul său mulțumitor și interesant. Sub influența gândirii filosofice timpurii, «Părintele zeilor și al oamenilor» și familia sa divină au fost integrați într-un concept impersonal de «necesitate», o chestiune legată de legile naturale și de interacțiunea dintre «aer, eter, ape și alte lucruri ciudate», după cum le-a numit Socrate în *Phaidon*. Această transformare va fi provocat multora un sentiment de singurătate și zădărnicie. Deci nu e de mirare că vechiul și pitorescul politeism și-a păstrat în mare măsură poziția privilegiată, chiar după apariția unor vederi cosmologice mai raționale în secolul al VI-lea î.Cr.

În plus, pentru a aprecia extraordinarele realizări ale primilor filosofi trebuie să recunoaștem că, în acel stadiu determinant al cunoașterii, explicația religioasă va fi părut de departe cea mai firească și mai probabilă. Lumea ce ni se înfățișează *este* haotică și inconsecventă. La o primă privire, libertatea și iresponsabilitatea voinței individuale, consecințele încă și mai imprevizibile ale conflictului dintre voințele opuse, par a explica mult mai bine capriciile lumii, decât ipoteza unei ordini intrinseci unice. Într-adevăr, în încercarea de a explica lumea pornind de la această premisă, primii filosofi «promovau cu o încăpățânare absurdă o ipoteză absolut nedemonstrată», după cum afirmă pe bună dreptate Henri Frankfort.

Explicațiile religioase fuseseră suficiente pentru a da seama nu doar de evenimentele cotidiene din lumea actuală, ci și de originile ei îndepărtate în timp. În această privință observăm o dezvoltare remarcabilă, chiar înaintea apariției filosofiei, în direcția unui proces ordonat. Tendința spre sistematizare culminează probabil în *Teogonia* lui Hesiod, chiar dacă în acest poem originile cerului, ale pământului, ale oceanului și ale tuturor celor cuprinse în ele sunt înfățișate ca fiind rezultatul unei serii de mariaje și procreații ce implică ființe personalizate. Numele acestor ființe – Uranus (Cerul), Gaia (Pământul) și așa mai departe – par să dovedească faptul că ele nu sunt altceva decât deghizări evidente ale fenomenelor fizice; trebuie reamintit totuși faptul că Gaia era o zeiță veritabilă care fusese încă din antichitatea primei perioade obiectul credințelor populare și al unor culte larg răspândite. În cosmogonia lui Hesiod, forța cosmică atotputernică este tot Eros, «cel mai chipeș dintre zeii nemuritori». El este Iubirea, forța zămislirii sexuale, astfel că prezența sa dintru început este necesară pentru a pune la cale împreunările și nașterile, socotite drept unicul mijloc generativ al tuturor părților universului, precum și al creaturilor care-l populează. Analizând mai amănunțit opera filosofilor trebuie să determinăm în ce măsură această concepție timpurie despre lume a reușit să influențeze în timp chiar și gândirea celor care căutau o explicație mai rațională și mai impersonală. Deocamdată putem spune că în încercarea lor de a

concepe lumea ca un întreg ordonat și în căutarea începutului (*arche*), ei au fost precedați de ideile genealogice ale teologului Hesiod și de noțiunea lui de *dasmos*, adică împărțirea funcțiilor și a sferelor de influență între zeii cei mai importanți; totuși, eliminarea finală a imagisticii antropomorfice, cu toate consecințele sale cutremurătoare pentru dezvoltarea liberă a speculației, este în totalitate meritul lor.[1]

Prin urmare, nașterea filosofiei europene constă în abandonarea, la nivelul gândirii conștiente, a soluțiilor mitologice la problemele originii și naturii universului precum și ale proceselor care se desfășoară în lume. Astfel, credința religioasă a fost înlocuită cu o convingere care a fost și a rămas baza gândirii științifice, cu toate succesele și neajunsurile ei: credința că lumea perceptibilă ascunde o ordine rațională și inteligibilă, că trebuie să căutăm cauzele lumii naturale în interiorul ei, că rațiunea umană autonomă este singurul nostru instrument suficient pentru această căutare. Următoarea întrebare este care au fost autorii acestei revoluții intelectuale, în ce condiții au trăit și ce influențe s-au exercitat asupra lor.

Primii săi exponenți, Thales, Anaximandru și Anaximene, erau la începutul secolului al VI-lea î.Cr. cetățeni ai Miletului, un oraș grecesc ionian de pe coasta vestică a Asiei Mici. În vremea lor Miletul, care exista deja de circa cinci secole, ajunsese un centru ce radia o deosebită forță. Era recunoscut în Antichitate că Miletul a contribuit la întemeierea a nu mai puțin de nouăzeci de colonii – cercetarea modernă confirmă cel puțin patruzeci și cinci dintre acestea – un număr uluitor în sine.[2] Una dintre cele mai vechi colonii de acest fel era așezarea comercială Naucratis în Egipt, fondată la mijlocul secolului al VII-lea. Miletul deținea uriașe bogății, pe care le obținuse atât datorită poziției sale ca punct de tranzit pentru materiile prime și produsele meșteșugărești aduse pe coastă din interiorul Anatoliei, cât și prin exportul produselor meșteșugărești proprii. Produsele milesiene de lână erau faimoase în toate ținuturile grecești. Astfel, navigația, comerțul și industria contribuiau la asigurarea unei poziții fruntașe acestui oraș-port agitat și la extinderea relațiilor sale de la Marea Neagră în nord, Mesopotamia în est, Egipt în sud, până la cetățile grecești din sudul Italiei în vest. Guvernarea sa era aristocratică, iar cetățenii de vază trăiau într-o atmosferă de lux și de cultură care poate fi descrisă în mare drept umanistă și materialistă. Acest nivel de trai foarte ridicat era într-un mod prea evident rezultatul energiei, al inițiativei și al resurselor umane, pentru a se recunoaște că datorează ceva zeilor în acest sens. Poezia ionianului Mimnerm exprimă cu acuratețe starea de spirit de la sfârșitul secolului al VII-lea. El credea că dacă există zei, ei ar trebui să aibă mai multă minte decât să se preocupe de problemele oamenilor. «De la zei nu avem nici rău, nici bine.» Poetul privea în profunzime, spre viața umană însăși. El preaslăvea bucuria adusă de plăcerile de o clipă, dădea îndemnul de a culege trandafirul înainte să se ofilească, deplângând totodată trecerea tinereții și decăderea și mizeria ce însoțesc bătrânețea. Filosoful din aceeași perioadă și din aceeași societate se interesa de lumea exterioară a naturii și își confrunta rațiunea cu tainele ei. Ambii sunt produsele intelectuale ale aceleiași civilizații materiale, ale aceluiași spirit secular. Fiecare în felul său plasează zeii într-un plan secund, explicațiile originii și naturii lumii drept producția unor zeități antropomorfice nefiind mai lipsite de sens decât ideea unei providențe divine implicate în treburile oamenilor. Acum, când sosise momentul abandonării modurilor de gândire teologică și mitologică, dezvoltarea noii tendințe a fost încurajată de faptul că nici aici și nici într-o altă cetate din Grecia

libertatea de gândire nu era îngrădită de restricțiile impuse de o formă teocratică de societate, așa cum se întâmpla în țările din Orientul învecinat.

Prin urmare, mediul în care se găseau filosofii milesieni le oferea atât tihna, cât și stimulul pentru cercetarea intelectuală dezinteresată, justificând maxima lui Platon și Aristotel, conform căreia sursa filosofiei este uimirea sau curiozitatea.[3] Tradiția îi descrie drept firi practice, activi în viața politică și interesați de progresul tehnic; cu toate acestea, curiozitatea, nu dorința de a stăpâni forțele naturii pentru bunăstarea sau distrugerea omenirii, este cea care i-a condus către primele încercări de simplificare a fenomenelor naturii, principala lor realizare. Cu o mie de ani înaintea lor, egiptenii vor fi putut să îi învețe pe acești greci despre aplicarea diferitelor tehnici în vederea îmbunătățirii vieții oamenilor. Totuși torța filosofiei nu a fost aprinsă în Egipt, deoarece egiptenilor le lipsea scânteia necesară, acea pasiune «dezinteresată» pentru adevăr și cunoaștere pe care grecii o aveau din plin, întruchipată chiar de cuvântul *philosophia*.[4] Motivațiile de natură utilitaristă nu pot decât să stânjenească filosofia (care include știința pură), ea necesitând un grad mai înalt de detașare de lumea experienței imediate, o capacitate de generalizare mai largă și o mai mare libertate de mișcare a rațiunii în sfera conceptelor pure decât cea permisă de supunerea față de scopurile practice. Nu este relevant, dar este adevărat că finalitatea practică poate fi slujită până la urmă dacă se dă cale liberă zborului speculației științifice pure. Filosofia nu a apărut ca rezultat al necesităților sau al bucuriilor vieții umane. Satisfacerea acestor necesități a fost mai degrabă o precondiție a existenței sale. Suntem de acord cu Aristotel care adăuga la afirmația sa că filosofia izvorăște din uimire, această remarcă: «Istoria confirmă această concluzie, întrucât abia după ce au fost asigurate cele necesare nu doar supraviețuirii, ci chiar cele ce duc la o viață liniștită, a apărut și preocuparea pentru această necesitate intelectuală». În aceeași privință, Hobbes face o afirmație similară: «Tihna este sursa Filosofiei, iar Bunăstarea, sursa Păcii și a Tihnei. Unde au apărut cetățile mari și prospere, acolo a început și studiul Filosofiei».

Analiza poziției geografice a Miletului și a relațiilor sale cu puterile vecine este de asemenea relevantă pentru subiectul nostru. Situat la granița estică a zonei în care se vorbea limba greacă, el se afla la porțile lumii Orientului, o lume atât de diferită; de fapt, așa cum sublinia recent un specialist în istoria Persiei antice, statutul și contactele sale îl situau «în plin curent al gândirii Orientale»[5] – fapt unanim recunoscut, dar concluziile referitoare la adevărata amploare a influenței Orientului asupra primilor filosofi greci sunt divergente, adesea tinzând a fi simple speculații bazate mai degrabă pe prejudecăți decât pe cunoștințe. Unii dintre elenofilii din secolul al XIX-lea nu erau dispuși să admită punerea în discuție a originalității gândirii grecești. Prin urmare, când a apărut reacția inevitabilă, a devenit la fel de greu de admis pentru unii – cei care găseau că veneratia pentru tot ce era grec mersese prea departe – că filosofii greci au fost cu adevărat originali. În orice caz, abia de curând a început descifrarea (departe de a fi terminată) a miilor de tăblițe de lut care au furnizat informațiile necesare aprecierii nivelului științific și filosofic al Orientului Apropiat antic și care au permis estimarea corectă a influenței sale asupra Greciei.

În primul rând, pentru a putea pune problema contactelor și schimburilor de idei, trebuie să luăm în considerare faptul că în acea vremea o mare parte a Ioniei se afla sub stăpânirea Lydiei guvernate de regele Alyattes, cel care cucerise Smirna, dar nu-i

putuse înfrânge pe milesieni, fiind nevoit să încheie un tratat cu ei.[6] Alyattes a domnit între anii 610-560, perioadă care acoperea aproape întreaga viață a lui Thales. Fiul său, Croesus, a încheiat cucerirea fâșiei de coastă ionică care, după înfrângerea acestuia de Cyrus în 546, a fost integrată în Imperiul Persan. Totuși, ambii monarhi s-au simțit obligați să respecte autoritatea și prestigiul Miletului, care și-a păstrat sub dominația lor independența și poziția privilegiată, menținându-și neschimbat stilul de viață. Este evident că din această relație, care ar putea fi descrisă drept pasivă, milesienii, ca și toți ionienii, trebuie să fi avut numeroase prilejuri de a cunoaște modul de gândire oriental. Sub aspectul activ, acești greci întreprinzători s-au aventurat în călătorii pe uscat spre Mesopotamia și pe mare spre Egipt; toate dovezile sugerează că primii filosofi nu au fost niște singuratici, izolați de agitația vremii în care trăiau, ci oameni practici și energici. Dintre ei, știm sigur că Thales cel puțin a călătorit în Egipt.

Am fi înclinați să credem că în statele din Egipt și Mesopotamia, în ciuda înaltului lor grad de civilizație, libertatea gândirii era îngrădită de cerințele religiei care constrângea fiecare domeniu al vieții, fiind folosită în interesul unei guvernări centrale despotice; acolo unde Regele era întruchiparea divinității, a lui Ra sau Marduk, preoțimea care-l înconjura avea grijă ca autoritatea sa să nu fie slăbită de intruziunile gândirii libere. Asta este adevărat, iar unul dintre cele mai remarcabile merite ale grecilor este toemai reticența lor față de asemenea sisteme. Cu toate acestea, imperiile teocratice greoaie nu au fost lipsite de realizări intelectuale. După cum spunea un istoric al științei:

> *A refuza titlul de oameni de știință acestor savanți ingenioși care au inventat tehnica înmulțirii și a împărțirii; care au calculat cu o eroare de numai doi centimetri perimetrul de 230,35 m al Marii Piramide; care au descoperit modalitatea de a ține socoteala trecerii anotimpurilor luând ca unitate de referință intervalul dintre două ascensiuni solare ale stelei Sirius – ar însemna să restrângem înțelesul termenului mai mult decât dorim s-o facem în această eră industrială.*[7]

Pentru a prezice o eclipsă, așa cum se spune că ar fi făcut, Thales trebuie să fi folosit cunoștințele babilonienilor.[8] În orice caz, acestea au fost primele civilizații umane, și lor li se datorează tehnicile fundamentale ale domesticirii animalelor, agriculturii, olăriei, zidăriei, torsului, țesutului și metalurgiei. Egiptenii și sumerienii au folosit aliajul de cupru și cositor pentru a produce bronzul, mult mai util, iar în procesul de fabricare a faimoaselor lor țesături, orașele ioniene, printre care și Miletul, preluaseră tehnica asiatică, superioară celei grecești.

Grecii înșiși recunoșteau că matematica lor datorează multe Egiptului și Babilonului. Herodot scria că după părerea sa geometria a fost inventată în Egipt și a fost adusă apoi în Grecia, iar grecii au preluat de la babilonieni împărțirea zilei în douăsprezece ore, tehnica de folosire a *polos*-ului și a *gnomon*-ului, instrumente (sau poate un singur instrument, dar cu două nume diferite) de marcare a timpului zilei, precum și a principalelor momente astronomice ale anului – solstițiul și echinocțiul. Aristotel afirmă că artele matematice au fost inventate în Egipt.[9] Textele cuneiforme descoperite până acum sugerează că în vreme ce egiptenii dezvoltaseră geometria, babilonienii erau mai avansați în aritmetică. Aceștia din urmă foloseau tehnicile aritmetice în astronomie pentru a prezice cu o remarcabilă precizie fenomenele cerești, aceste tehnici fiind

stabilite încă înainte de 1500 î.Cr. Cercetările recente sugerează că, spre deosebire de ce se credea până acum, astronomia babiloniană se baza pe calcul matematic, mai degrabă decât pe observație, ceea ce o face mai apropiată modului de gândire grecesc, cel puțin așa cum acesta a fost întruchipat de Platon. Pe de altă parte, papirusurile egiptene din anul 2000 î.Cr. demonstrează că se făcuseră progrese considerabile și în alte domenii ale cunoașterii, și anume medicina și chirurgia.

Acest tezaur de cunoaștere și ingeniozitate aștepta, cum s-a și întâmplat, să treacă pragul grecilor, așa că a-i considera pe greci drept primii oameni de știință ar însemna să-i impunem acestui termen un sens mult prea îngust. Totuși, chiar dacă ei nu au creat în știință, este în genere recunoscut pe bună dreptate că au așezat cercetarea științifică pe un plan complet diferit. Cunoștințele care s-ar fi blocat la un nivel inferior au cunoscut grație grecilor o dezvoltare impetuoasă și spectaculoasă. Această dezvoltare nu a fost sortită împlinirii unor scopuri practice. Ei nu au urmărit decât în câteva cazuri idealul lui Bacon «de a înzestra viața omului cu nenumărate înlesniri». Este foarte probabil ca filosofii ionieni să se fi preocupat îndeaproape de problemele tehnice aplicate, lucru negat în mod nejustificat în trecut; oricum, tocmai în domeniile aplicate ei erau dispuși să învețe mai cu sârguință de la popoarele vecine. Dar caracterul unic al realizărilor lor proprii constă în altceva. Îl putem estima dacă ținem cont de faptul că deși filosofia și științele erau încă inseparabile, obișnuim să vorbim despre știința egipteană sau despre cea babiloniană, dar ni se pare mai normal să ne referim la filosofia greacă. Cum se explică asta?

Din câte se știe, egiptenii și mesopotamienii nu erau atrași de cunoașterea în sine, ci doar de cunoștințele care serveau unor scopuri practice. Conform relatării lui Herodot, sistemul de impozite în Egipt era bazat pe mărimea loturilor dreptunghiulare de pământ care constituiau unitatea de măsură a proprietății funciare private. Dacă un astfel de lot era micșorat din cauza revărsării Nilului, proprietarul putea depune o cerere, iar funcționarii regali erau trimiși să stabilească noile dimensiuni ale lotului pentru a corecta corespunzător impozitele. Recunoscând meritul egiptenilor de a fi primii geometrii, Herodot presupune că tocmai acest gen de probleme au stimulat dezvoltarea geometriei. Este adevărat că Aristotel atribuie realizările egiptene în matematică faptului că preoții își dedicau timpul liber cercetării intelectuale. El argumentează că o cunoaștere teoretică («știința care nu este orientată nici spre satisfacerea plăcerii, nici a necesităților») apare abia atunci când nevoile practice ale vieții sunt deja satisfăcute. «Astfel, această cunoaștere a apărut mai întâi în acele regiuni unde oamenii aveau răgaz. De aceea artele matematice s-au dezvoltat mai întâi în Egipt, unde casta preoțească era liberă să se bucure de acest răgaz». Și Herodot scrie undeva despre privilegiile și veniturile suplimentare de care se bucură preoții ca urmare a faptului că templele aveau pământuri în stăpânire. Dacă un preot era și scrib, el nu mai trebuia să presteze alte munci. Totuși Aristotel promovează prea evident una din propriile sale teorii, favorite lui, pe care o mai avansase și în alte ocazii, astfel că explicația lui Herodot cu privire la limitările de ordin practic ale geometriei egiptene rămâne cea mai probabilă[10]. Aristotel are fără îndoială dreptate să susțină că activitatea intelectuală teoretică este rezultatul răgazului. Greșeala sa constă în faptul că atribuie geometriei egiptene caracterul și scopul pe care ea le avea în Atena secolului al IV-lea î.Cr., unde era parte a educației liberale și totodată subiect al cercetării fundamentale. În Egipt, geometria era un instrument folosit la construirea piramidelor sau la măsurarea pământurilor.[11]

În Babilonia conduita vieții practice era guvernată în mare măsură de considerente religioase, religia babiloniană fiind una astrală. Prin urmare astronomia era un domeniu de studiu practic, meritul ei fiind explicația pe care o oferea omului cult în privința comportamentului divinităților astrale. Observațiile și calculele necesare erau foarte precise și amănunțite, dar erau aservite religiei oficiale. Pe de altă parte, filosofia greacă era de la bun început agnostică sau puternic ostilă în ceea ce privește divinitățile tradiționale.

Prin urmare, aceste popoare – vecini și în unele privințe învățători ai grecilor – se mulțumeau să dezvolte prin încercare și eroare o tehnică ce se dovedise funcțională. Ei continuau s-o folosească fără a se întreba ce o face să funcționeze, fără îndoială deoarece domeniul de studiu al cauzalității era încă subordonat dogmei religioase, în loc să fie deschis dezbaterii raționale libere. Aceasta este deosebirea fundamentală dintre ei și greci. Grecii s-au întreabat «De ce?», și acest interes pentru cauză determină apariția unei noi cerințe, cea a generalizării. Egipteanul știe că focul este un instrument folositor. Îl poate ajuta să fabrice cărămizi solide și rezistente, să-și încălzească locuința, să transforme nisipul în sticlă, să forjeze fierul și să extragă metalele din minereuri. El se mulțumește să facă aceste lucruri și să se bucure de ele. Dar dacă începi să te întrebi, asemeni grecilor, *de ce* unul și același lucru, focul, face atâtea lucruri diferite, atunci nu mai percepi diferit focul aflat în cuptorul de cărămizi, în vatră sau în atelierul fierarului. Începi să te întrebi care e natura focului în genere: care sunt proprietățile lui ca foc? Trecerea la un nivel superior de generalitate constituie esența saltului făcut de greci. Metodele babilonienilor aveau un caracter algebric, demonstrând că ei stăpâneau principiile algebrice generale, însă «ei formulau problemele matematice numai cu valori numerice precise pentru variabilele din ecuații». «Nu s-a făcut nici o încercare de a generaliza rezultatele.»[12] Egiptenii concepeau geometria ca pe o problemă a suprafețelor de teren dreptunghiulare sau triunghiulare. Grecii înalță geometria dincolo de nivelul concret, material, gândind treptat dreptunghiul sau triunghiul în sine ca entități care au aceleași trăsături indiferent dacă se materializează în terenuri de mai mulți acri, în bucățele de lemn sau de pânză de câțiva centimetri, sau sunt pur și simplu reprezentate prin linii trasate pe nisip. De fapt, materializarea lor concretă nu mai contează, astfel ajungându-se la o descoperire care, mai mult decât orice altceva, dă valoare gândirii grecești: descoperirea conceptului de formă. Înțelesul grec al acestui termen își pune amprenta asupra fiecărui aspect al activității lor, de la literatură la grafică și artele plastice, în aceeași măsură ca și în filosofie. El determină trecerea de la percepții la concepte, de la exemplele individuale percepute prin văz sau prin atingere la noțiunea universală care se naște în mintea omului – în sculptură, nu un personaj anume, ci modelul ideal al umanității; în geometrie, nu triunghiurile, ci ideea de triunghi și consecințele ce decurg logic și necesar din condiția de triunghi.[13]

Este evident că un nivel elementar de generalizare era necesar științei și matematicii empirice ale egiptenilor. Dar ei nu înțelegeau aceste idei drept concepte singulare, nu le analizau și nu le defineau pentru a putea fi folosite ca materiale pentru generalizări superioare, sau ca părți ale acestora. Pentru aceasta ar fi fost nevoie de capacitatea de a lucra cu conceptul în abstract, ca o unitate cu o natură proprie. Abia astfel ar putea fi sesizate consecințele ce decurg din natura lor astfel înțeleasă, permițând construirea unui întreg sistem științific sau filosofic, lucru imposibil atâta vreme cât gândirea

rămâne la un nivel utilitarist. În astronomie, babilonienii au adunat timp de secole informații întemeiate pe observații exacte și calcule extrem de ingenioase. Totuși, ei nu s-au gândit niciodată să folosească aceste date ca punct de pornire pentru elaborarea unei cosmologii raționale precum cele ale lui Anaximandru sau Platon. Acest talent pentru abstracție, cu posibilitățile ei nelimitate și (trebuie s-o spunem) cu inerentele sale pericole, a fost un dar specific grecilor. Primejdia constă, desigur, în tentația de a se întinde dincolo de hotare sale. Pentru mintea umană, descoperirea pentru prima dată a limitelor propriilor puteri trebuie să fi fost o experiență cutremurătoare. Drept urmare apare tendința de a disprețui acumularea lentă de fapte și de a-și încerca puterile pentru a se înălța peste cele evidente, elaborând o sinteză grandioasă – realizare în mare măsură originală. Primii filosofi ai naturii nu doreau să se dedice complet examinării, clasificării și descoperirii analogiilor între diferitele specii de animale și plante, sau dezvoltării tehnicilor experimentale de analiză a compoziției diverselor forme ale materiei. Nu așa au apărut științele și filosofia. Începutul a fost făcut de cei care puneau sub semnul întrebării – și pretindeau că pot găsi răspunsuri – problemele de mare cuprindere de genul «Care este *geneza* lucrurilor existente?», adică din ce provin ele inițial și din ce sunt alcătuite acum? Lumea ca întreg este fundamental o substanță unică sau multiplă? Am arătat deja primejdiile acestui mod de abordare pe care savanții contemporani l-ar considera de-a dreptul ridicol. Și totuși, dacă nimeni n-ar fi început prin a-și pune aceste întrebări fundamentale și universale, știința și filosofia așa cum le cunoaștem astăzi nu ar fi apărut niciodată. Dată fiind structura minții umane, acestea nici n-ar fi putut lua naștere altfel. Chiar și astăzi, orice om de știință va admite că experimentele sale nu ar fi relevante dacă nu ar fi susținute de o idee călăuzitoare, de o ipoteză speculativă încă nedemonstrată, a cărei confirmare sau respingere dă sens cercetării faptice. Atașamentul prea mare pentru fenomene impus de natura practică a științei orientale n-ar fi condus niciodată la o înțelegere științifică. Cercetarea științifică, după cum afirmă un cărturar francez, presupune «nu doar pasiune pentru adevăr în sine, ci și o anumită capacitate de abstractizare, de judecată pe baza conceptelor pure – cu alte cuvinte, un anumit spirit filosofic, deoarece știința în sens strict s-a născut din speculațiile îndrăznețe ale primilor filosofi».[14]

Grecii înșiși aveau o expresie care rezumă perfect modul în care și-au depășit contemporanii și predecesorii. Aceasta este λόγον διδόναι. Tendința de a «da un *logos*» era tipic grecească. *Logos* nu poate fi tradus satisfăcător printr-un singur cuvânt. Confruntați cu multitudinea fenomenelor, grecii au simțit nevoia de a le depăși pentru a le explica existența în forma și felul particular pe care acestea le luau. Un *logos* complet este o descriere care în același timp și explică. Pe lângă formă sau structură, raport sau proporție, *logos* poate însemna, în funcție de context, justificare, definiție sau explicație – toate noțiuni tipic grecești, și toate interconectate atât de profund în conștiința grecilor încât părea firesc să fie exprimate prin același cuvânt.[15] După cum spunea Aristotel, singura definiție completă este cea care conține o clarificare a cauzei.

CAPITOLUL 3

MILESIENII

A. INTRODUCERE

Am reușit să depășim tendința ce îl nemulțumea pe Cornford în 1907 de a prezenta istoria filosofiei ca și cum «Thales ar fi apărut deodată din senin și ar fi exclamat: ‹Totul trebuie că este făcut din apă!›.» Un prim semn al acestei schimbări de perspectivă a fost faptul că în 1934, pe când pregătea a cincea ediție a lucrării lui Diels *Fragmentele filosofilor presocratici,* Walther Kranz a concretizat o sugestie făcută de Diels însuși în prefața celei de-a patra ediții, aceea de a include la începutul capitolului extrase din scrierile cosmologice, astronomice și aforistice care în edițiile anterioare fuseseră plasate într-un apendice. Acest lucru ridică problema dificilă dacă și lucrarea de față trebuie să respecte același plan. Un contra-argument major ar fi autenticitatea și datarea, îndelung discutate, ale informațiilor referitoare la această tradiție «prefilosofică» păstrată în mare parte doar sub forma unor citate incluse în opera scriitorilor de mult mai târziu. Astfel, putem fi siguri că *Teogonia* lui Hesiod (singura lucrare completă de acest tip care s-a păstrat) este anterioară creațiilor filosofilor milesieni. În ceea ce privește fragmentele cosmogoniei orfice sau *Teogonia* lui Epimenide, este greu de spus dacă ele au influențat gândirea milesiană sau dacă dimpotrivă au suferit influența ei. Kern susține că a descoperit în fragmentele lui Epimenide influența lui Anaximene, iar Rohde afirmă despre «Teogonia rapsodică» atribuită lui Orfeu că «în puținele pasaje în care există o coincidență reală între ‹Rapsodii› și ideile lui Pherekydes, Heraclit, Parmenide sau Empedocle, autorul ‹Rapsodiilor› mai degrabă împrumută decât oferă.»[1] Tendința unanimă recentă este de a plasa în secolul al VI-lea apariția trăsăturilor principale ale concepției despre lume exprimate în fragmentele teogonice și cosmogonice orfice, deși îndoiala persistă. În orice caz, cel mai potrivit este să trecem fără întârziere la examinarea fragmentelor rămase de la cei îndeobște considerați, pe bună dreptate, primii dintre filosofi. Referințele necesare la predecesorii lor posibili ori efectivi vor fi făcute acolo unde această examinare o cere.

Distincția între cei care descriu lumea în termenii de mit și supranatural și cei care au încercat pentru prima oară s-o explice prin cauze naturale se datorează în principal lui Aristotel. El îi numește pe primii *theologi,* iar pe ceilalți, mai târzii, *physici,* sau *physiologi,* atribuindu-i lui Thales și succesorilor săi milesieni trecerea la această nouă perspectivă «fizică» și numindu-l pe Thales «întemeietorul acestui nou gen de filosofie».[2] Dovezile indirecte de care dispunem sugerează că avea dreptate, și nu este probabil că Aristotel, cel a cărui înclinație spre abordarea științifică l-a făcut să critice cu tărie inutilitatea a ceea ce el a numit «sofismul mitic» și să creadă că religiile antropomorfice au fost inventate «pentru convingerea mulțimii, în interesul legii și utilității»[3], ar fi acceptat ideea că milesienii sunt înaintașii săi spirituali, dacă aceștia nu ar fi înfăptuit o revoluție față de tipurile anterioare de explicații mitice. Atunci când spune că filosofia

s-a născut din mirare, el construiește, printr-o străfulgerare a intuiției, o punte către cei din cealaltă tabără, afirmând că și iubitorul de mituri este într-un fel iubitor de înțelepciune sau filosof, de vreme ce și cele povestite în mituri provoacă mirarea celui care le ascultă. Totuși, Aristotel afirmă cu tărie că asemănarea nu merge mai departe. El spune în continuare că filosoful aspiră la o cunoaștere exactă și cuprinzătoare totodată și, mai presus de orice, spre cunoașterea cauzelor. Doar universaliile sunt adevăratele obiecte ale cunoașterii: doar generalizarea poate duce la descoperirea cauzelor, termen care, pentru Aristotel – ca și pentru savanții moderni –, desemnează legile universale. Pe de altă parte, mitul, interpretând totul în termeni personali, explică fenomenele individuale prin cauze individuale. După cum scria Frankfort: «Înțelegem fenomenele nu prin ceea ce le individualizează, ci prin ceea ce le face să fie manifestări ale legilor generale. Dar o lege generală nu poate da seama de caracterul individual al fiecărui eveniment. Omul antichității percepea cel mai puternic tocmai caracterul individual.»[4]

Înțelegerea mentalității lui Aristotel este extrem de importantă pentru cercetarea gândirii presocraticilor datorită caracterului aparte al surselor noastre de informații despre ei.[5] El nu este doar primul autor care oferă indicii despre domeniul de interes al presocraticilor, dar până și tradiția doxografică ulterioară se inspiră din opera istorică a discipolului său, Teofrast, și poartă amprenta școlii aristotelice și, în mare măsură, a personalității sale dominante.[6] De la început putem remarca faptul că el era deja «de-al nostru», în sensul în care folosește Frankfort termenul «noi», deși ne despart în jur de 2300 de ani de el, iar pe el numai 250 de ani de nașterea filosofiei naturii. Printre altele, acest fapt confirmă importanța realizărilor lui Platon și ale lui Aristotel. Unele dintre rezultatele lui pot părea absurde astăzi, de pildă concepția despre structura universului, dar metoda lui de gândire îi permite să se miște cu ușurință printre conceptele abstracte, întregul său efort fiind orientat spre explicarea lumii prin intermediul legilor generale, într-o asemenea măsură încât prin aceasta el a întemeiat logica formală și s-a confruntat cu veșnica problemă a cercetării științifice: cum e posibilă cunoașterea științifică a individualului, de vreme ce știința explică doar prin subsumarea la legi ce acționează universal? El a depășit cu mult primele încercări șovăielnice de eliminare a explicației mitologice. Prin distanțarea de precursorii săi apare pericolul deformării felului în care el ne prezintă ceea ce știa sau ceea ce credea că știe despre doctrinele anterioare. Fiind în primul rând un filosof de sistem, și abia în al doilea rând istoric, felul în care își analizează predecesorii este tributar dorinței sale de a descoperi cât de departe au mers aceștia pe calea care avea să ducă la cristalizarea concepției personale asupra realității. Aristotel nu a luat în considerare nici o clipă (și este destul de firesc) posibilitatea ca ei să nu fi aspirat la așa ceva, ci să fi încercat să se orienteze către alte direcții de cercetare, posibil chiar mai promițătoare.

Totuși, eventualul efect asupra încrederii în ceea ce spune el despre milesieni a fost uneori teribil exagerat. Avem la dispoziție o mare parte a operei aristotelice, suficientă pentru a estima corect calitățile sale spirituale și puterea sa de judecată. Textele sale ne oferă certitudinea că el era un gânditor de primă mărime, câteodată genial, cu o minte limpede și ordonată, rațional și prevăzător. Pare ridicol să tratezi în acești termeni pe unul dintre cei mai mari filosofi ai tuturor timpurilor. Dar nu este inutil, deoarece se poate presupune că în timp ce în logică, ontologie, etică și filosofie politică, biologie și zoologie el a dat dovadă din plin de aceste calități, în ceea ce privește afirmațiile sale

despre predecesorii săi din tradiția filosofică el este atât de copleșit de problemele și supozițiile propriului sistem de gândire, încât își pierde discernământul și chiar puterea de a interpreta corect dovezile. O astfel de suspiciune este absolut opusă ideii pe care ne-o facem despre gândirea sa din alte părți ale *corpus*-ului. Putem adăuga faptul că Aristotel mai are un anumit avantaj față de noi prin simplul fapt că, în primul rând, era un grec ionian, că scria și vorbea aceeași limbă cu filosofii ionieni, conaționalii lui ce l-au precedat cu două sau trei secole, având o concepție comună cu ei într-o măsură mult mai mare decât am spera noi să avem. În al doilea rând, el a dobândit cunoștințe foarte aprofundate și de mare întindere direct din scrierile lor. În al treilea rând, atenția pe care le-a acordat-o predecesorilor săi este o dovadă în plus pentru o abordare pur istorică a acestui subiect care, dus până la capăt cu puterile unui Aristotel, nu ar fi putut duce la rezultatele eronate cum ar fi cele atribuite uneori lui. El nu s-a gândit doar că este potrivit să înceapă cercetarea unui subiect complet nou prin revizuirea doctrinelor anterioare, ci totodată a scris opere separate despre școlile de gândire anterioare. Cartea sa despre pitagoricieni care nu s-a păstrat ar fi fost foarte necesar să o avem.

Rezumând, cantitatea de scrieri propriu-zis aristotelice sau reproduse de elevii săi după prelegerile lui este suficientă nu doar pentru a susține corectitudinea judecății lui Aristotel în general, ci și pentru a ne avertiza unde este cel mai bine să depășim textul. El mai conține și premisele cu ajutorul cărora putem să ne ferim de efectul concepției filosofice proprii, arătându-ne unde pot să apară deformări și de ce tip. Când susține că milesienii au descoperit doar cauza materială a lucrurilor și au neglijat-o pe cea eficientă, formală și finală, sau când îi judecă sever pe atomiști pentru că au «catalogat prea lesne» problema cauzei motoare, Aristotel dovedește că deși puterea sa de analiză a depășit-o cu mult pe a precursorilor lui, simțul său pentru realitatea istorică nu a ținut pasul cu analiza sa suficient pentru a-i permite să-i pună într-o lumină potrivită. Sistemele primilor *physici* nu erau încercări nereușite, sau parțial satisfăcătoare, de a potrivi realitatea în schema sa a celor patru cauze, deși în prima carte a *Metafizicii* el este constrâns să spună asta. Dar, dacă suntem familiarizați cu filosofia sa, atât în general, cât și în detaliu, nu va fi prea greu să facem rectificările necesare. Se pare că cea mai importantă greșeală a sa nu este o neînțelegere, ci o deformare a adevăratei importanțe a milesienilor printr-o selecție prea strictă. El era interesat doar de un aspect al gândirii milesiene, cel «filosofic», adică fundamental cosmogonic. De exemplu, chiar informațiile sărace din surse neperipatetice despre Anaximandru sugerează că acesta avea adevăratul spirit ionian de *historie* universală și că remarcile sale despre originea universului și a vieții erau doar prologul unei descrieri a Pământului și a locuitorilor săi așa cum erau în acea vreme, conținând elemente pe care azi le-am putea încadra în geografie, etnologie sau studii culturale.[7]

Aristotel ne spune că trecerea de la o concepție «mitică» sau «teologică» la una «fizică» sau «naturală» despre univers apare o dată cu Thales din Milet, care, împreună cu concetățenii săi Anaximandru și Anaximene au format ceea ce este cunoscut azi sub numele de școala milesiană. Pentru a justifica denumirea de «școală» se pot aduce mai multe argumente: putem spune cu certitudine că toți erau cetățenii aceluiași oraș, că au fost contemporani, iar tradiția de mai târziu susține că relațiile între ei erau ca între maestru și discipol, ca între asociați sau ca între precursor și succesor. O urmă de continuitate se poate găsi în ceea ce cunoaștem din doctrinele lor. A merge mai departe

înseamnă a face deducții și presupuneri, deși, într-adevăr, acestea sunt probabil suficiente.[8]

O evaluare a împlinirii filosofiei milesiene va fi mai potrivită la sfârșit. Întrebările care îi interesau erau de tipul: E posibil ca această lume aparent derutantă și dezordonată să fie redusă la principii mai simple, astfel încât rațiunea umană să înțeleagă ce este ea și cum evoluează? Din ce este făcută? Cum are loc schimbarea? De ce lucrurile apar, trec prin lume, apoi se perimează și dispar? Cum am putea explica alternanța zilei cu noaptea sau a iernii cu vara? Milesienii merită atenția noastră deoarece au fost primii care au sugerat că răspunsurile la aceste întrebări pot fi găsite pe calea gândirii. Au abandonat soluțiile mitologice înlocuindu-le cu cele raționale. Chiar dacă există o inteligență divină în spatele operelor naturii sau chiar dacă divinitatea se găsește în ele (întrebare la care unii dintre ei și-au propus să răspundă), milesienii nu mai erau mulțumiți să spună că furtunile sunt produse de mânia lui Poseidon sau că moartea este produsă de săgețile lui Apollo sau Artemis. O lume condusă de zeii antropomorfi în care credeau contemporanii lor – zeități umane în ceea ce privește pasiunile, dar și înfățișarea lor – era o lume condusă de capriciile sorții. Filosofia și știința au început cu încrederea îndrăzneață în faptul că la baza fenomenelor stă *caracterul ordonat* inerent lor, nu capriciul sorții, iar explicația naturii trebuie căutată chiar în natura însăși. Ei nu au abandonat imediat toate ideile preconcepute care veneau din concepția mitică sau antropomorfică. Omenirea nu a făcut încă acest pas. Dar după cât se pare ei au fost primii care au investigat credința pe care se bazează orice concepție științifică – în spatele caracterului confuz al fenomenelor se ascunde un cadru infinit mai simplu și mai ordonat și, prin urmare, inteligibil pentru mintea umană.

B. THALES

Diogenes Laertios (I, 13) spune că filosofia ioniană începe cu Anaximandru, dar că Thales «milesian și el, și deci ionian, a fost profesorul lui Anaximandru». Ar fi multe de spus despre vederile acestui compilator târziu, dar, din câte știm, Thales ar trebui considerat premergătorul, în timp ce primul sistem filosofic despre care s-au păstrat informații este cel al lui Anaximandru. Despre Thales grecii au vorbit întotdeauna cu mare respect ca despre un ideal de înțelepciune și erudiție. Începând cu Herodot s-au povestit multe lucruri despre el; dar singura dovadă în sprijinul presupunerii că el a întemeiat școala filosofică ioniană este afirmația lui Aristotel, care asociază pur și simplu acest lucru cu faptul că Thales considera apa ca fiind substanța fundamentală din care sunt făcute toate lucrurile. Acest «principiu material» este descris în termenii gândirii aristotelice, complet diferiți de cei pe care Thales i-ar fi folosit. Rămâne de discutat în ce măsură concepția însăși era diferită. În orice caz, Aristotel ne precizează că se bazează pe surse secunde (λέγεται, *Metaph.*, A, 984a2), că nu cunoaște mai multe despre raționamentul pe care se bazează afirmația lui Thales și nici alte detalii despre ideile lui cosmologice, în afara credinței acestuia că pământul stă pe apă.

Totuși, luând în considerare autoritatea lui Aristotel, precum și faptul că el s-a simțit îndreptățit să-l considere pe Thales «întemeietorul acestui tip de filosofie» (adică filosofia celor care, conform ideii lui Aristotel, recunoșteau doar «cauza materială» și

primii care după părerea sa merită numele de filosofi), merită să examinăm mărturiile antice pentru a descoperi nu neapărat ce fel de om a fost Thales (a cărui fire a rămas misterioasă chiar și celor care vorbesc despre el), cât mai ales care era imaginea sa în lumea antică și ce realizări i se atribuie. În funcție de asta putem aprecia posibilele implicații ale afirmației despre apă care, de la Aristotel până în zilele noastre, a fost socotit un motiv suficient pentru a fi considerat primul filosof.

(1) Datarea: eclipsa

Primul autor care-l menționează pe Thales este Herodot, care a trăit după circa 150 de ani și care ne dă cea mai importantă indicație asupra datării în următorul fragment (1, 74, DK, A5), care se referă la războiul dintre Lydia condusă de Alyattes și Media condusă de Cyaxares:

> *Când războiul dintre cele două țări ajunsese în al șaselea an fără ca victoria să se decidă, a avut loc o luptă în cursul căreia ziua a devenit dintr-o dată noapte. Aceasta a fost întunecarea prezisă de Thales din Milet ionienilor, dând ca termen exact anul în care a avut loc.*

În trecut, această eclipsă, care conform spuselor lui Herodot trebuie să fi fost aproape totală, a fost datată diferit. Conform opiniei majorității astronomilor, este vorba despre eclipsa din 28 mai (22 după calendarul gregorian) 585 î.Cr.[1] Pliniu (*N. H.*, II, 12, 53), a cărui primă sursă a fost un cronolog din secolul II î.Cr., Apollodoros, nu citează foarte exact data, ci într-o marjă de un an (Ol. 48.4 = 585/4). Această prezicere făcută de Thales – care, conform spuselor lui Diogenes (I, 23), i-a adus nu doar admirația lui Herodot, ci și pe cea a lui Xenofan, practic contemporanul său – este un fapt bine stabilit, la fel ca multe alte evenimente ale antichității. Nici Herodot nu exprimă vreo îndoială în această privință, spre deosebire de altă poveste despre Thales, în care se spune că l-ar fi ajutat pe monarhul lydian Croesus să treacă peste râul Halys deviind cursul râului. «Aceasta», spune Herodot, «este versiunea preferată de greci, dar eu rămân la părerea că regele Croesus a folosit podurile existente» (I, 75). Trebuie adăugat că datarea bătăliei dintre Cyaxares și Alyattes în 585 se potrivește și cu datele istorice, o dată ce s-a stabilit că sistemul cronologic al lui Herodot (I, 130) este ușor eronat; conform cronologiei lui Herodot, Astyages, fiul lui Cyaxares, a preluat tronul tatălui său în 594. Sistemul se bazează pe presupunerea că Astyages a capitulat în fața lui Cyrus în primul an al domniei acestuia din urmă (558), dar comparația cu mărturiile existente referitoare la regele babilonian Nabonidus arată că această datare este prea timpurie, probabil cu 9 ani.[2] Diogenes (I, 22) spune că Thales a primit titlul de Înțelept (*Sophos*; adică, așa cum adaugă Diogenes, era socotit unul dintre cei Șapte Înțelepți); sub guvernarea lui Damasias (582/1).

Este evident că Thales nu poseda cunoștințele de astronomie pentru prezicerea exactă a unei eclipse solare într-o anume regiune, nici pentru anticiparea caracterului ei parțial sau total. Înainte de orice, el nu cunoștea sfericitatea Pământului și corecția de paralaxă. Dacă lucrurile ar fi stat altfel, prezicerea sa n-ar fi fost singura și nici nu ar fi fost atât de aproximativă. Herodot ne dă impresia că își alege cu multă grijă cuvintele pentru a sugera că Thales nu a făcut mai mult decât să prezică anul eclipsei.[3] Până de curând s-a crezut că ar fi avut o șansă rezonabilă de a reuși acest lucru datorită unui calcul

cunoscut sub numele de Saros, după caracterul sumerian *šár*. Acesta reprezintă un ciclu de 223 luni selenare (18 ani, 10 zile, 8 ore) după care eclipsele de lună și de soare se repetă cu ușoare diferențe, iar eventualitatea ca Thales să-l fi folosit este acceptată de autorități de calibrul unui Boll sau Thomas Heath. După cum știa și Heath, caracterul sumerian respectiv avea, pe lângă alte semnificații mai puțin importante, doar o valoare numerică (3600). El capătă o semnificație astronomică pentru prima dată în Suda[4], într-un pasaj care a fost pus în legătură cu ciclul de 223 luni selenare doar printr-o presupunere eronată a lui Halley în 1691, și de atunci a pătruns în toate textele[5]. Neugebauer îl consideră un excelent exemplu de mit istoric. Concluzia sa este că și după anul 300 î.Cr. textele babiloniene nu puteau decât să determine dacă o eclipsă era sau nu posibilă. Înainte de 300 î.Cr. șansele unei prezideri corecte erau încă și mai mici, deși există indicații despre utilizarea ciclului de 18 ani pentru prezicerea eclipselor de lună. Concluziile lui Schiaparelli sunt similare.[6] Oricum, dintr-un text asirian timpuriu reiese că ei se limitau exact la «a spune dacă o eclipsă de soare este posibilă sau nu» și asta era suficient pentru scopurile religioase și astrologice care erau singurele care îi interesau. Tăblița în cauză conține cuvintele:

> *În privința eclipsei de lună... s-a cercetat și eclipsa a avut loc... Iar când am cercetat eclipsa de soare, aceasta nu a avut loc. Ceea ce am văzut cu ochii mei îi trimit Stăpânului Meu, Regele Meu.*[7]

Din eclipsa de lună decurg consecințe politice drastice și, după cum observă Tannery, pentru acești oameni nu era atât de important să facă previziuni precise, cât să se asigure că nu avea loc o eclipsă neașteptată.

Având în vedere nenumăratele ocazii de a intra în contact cu Orientul, este foarte probabil ca Thales să fi fost la curent cu mijloacele limitate de prezicere de care dispuneau ei, deci ar fi putut afirma că o eclipsă este probabilă în cursul perioadei de un an care se încheia în 585 î.Cr. După cum s-a sugerat,[8] este posibil ca el să fi fost martor la eclipsa care a fost vizibilă în Egipt în 603, deci cu 18 ani înainte. Faptul că eclipsa din 585 a fost simultană cu o bătălie, că a fost vizibilă de acolo, că a fost aproape totală și că a avut drept efect dramatic încetarea luptei și începerea negocierilor, a fost o întâmplare fericită care, de-a lungul secolelor, a dat în mod firesc greutate afirmației sale și i-a asigurat faima în rândul concetățenilor săi.

Eclipsa este importantă din două motive: stabilește un punct de reper pentru ceea ce se poate numi începutul filosofiei grecești, sau cel puțin pentru activitatea celui pe care grecii înșiși l-au considerat primul filosof, și explică reputația exagerată de astronom de care acesta s-a bucurat printre concetățenii lui din secolele următoare. Pentru a începe cu acest prestigiu nemeritat, Eudemos, discipolul lui Aristotel în lucrarea sa pierdută despre astronomie, face o afirmație care este reprodusă în diferite feluri:

> (*a*) *Thales a fost primul astronom: el a prezis eclipse și solstiții* [sic]. (*D.L., I, 23. E posibil ca T. H. Martin să fi avut dreptate să considere că expresia* κατά τινας *făcea parte din citat, ceea ce înseamnă că Eudemos nu-și asumă răspunderea pentru această afirmație.* Vezi *Heath,* op. cit., *14. Totuși, e mai probabil să-i aparțină lui Diogenes.*)
>
> (*b*) *Thales a descoperit primul eclipsa de soare* (εὗρε πρῶτος... ἡλίου ἔκλειψιν) *și faptul că perioada sa în raport cu solstițiul nu e întotdeauna constantă* (*Dercyllides* ap. *Theon din Smyrna, ed. Hiller, 198.14, DK, A17*).

(c) *El a prezis eclipsa de soare care a avut loc în timpul bătăliei dintre mezi și lidieni ...* (*Clem. Alex.* Strom. *II, 41 St., DK, A5*).

Este foarte probabil ca ultima variantă să fie cea mai apropiată de ceea ce va fi spus într-adevăr Eudemos. Chiar dacă i-ar fi atribuit lui Thales suficiente cunoștințe de astronomie pentru a descoperi cauza eclipselor și pentru a putea să le prezică exact, acest lucru s-ar fi bazat pe un raționament pripit, pornit de la impresionanta întâmplare din 585. Scriitorii de mai târziu îi atribuie explicit lui Thales descoperirea faptului că eclipsele solare se datorează Lunii (Aët. II, 24,1, DK, A17*a*) și că Luna își datorează strălucirea Soarelui (Aët. II, 28,5, DK, A17b). Aceste rezultate îi erau pur și simplu inaccesibile lui Thales, iar ignoranța sa devine și mai evidentă dacă privim explicația fantastică a eclipselor dată de partenerul său Anaximandru.

Întorcându-ne la problema datării, cea mai sigură indicație ne-o oferă chiar eclipsa, iar aceasta se potrivește cu informația din Diogenes citată anterior, conform căreia ar fi primit titlul de Înțelept în 582/1. Data nașterii sale, menționată de Apollodoros, trebuie să fi fost calculată prin metoda obișnuită a cronologilor, aceea de a stabili apogeul vieții unui om (*floruit*-ul) prin evenimentul cel mai spectaculos trăit de acesta (în cazul lui Thales acesta fiind indiscutabil episodul cu eclipsa) și de a considera că acea dată coincide cu vârsta de 40 de ani. În acest caz, Apollodoros a socotit data nașterii lui Thales la Ol. 39.1 (624) – iar nu la Ol. 35.1, așa cum spune textul din Diogenes – ceea ce se potrivește cu cealaltă informație a lui, cum că Thales ar fi murit la Ol. 58 (548-5), la 78 de ani. Va trebui să ne mulțumim să știm că a trăit în Milet în vremea domniei lui Alyattes și Croesus în Lydia, a lui Cyaxares și Astyages în Media, în vremea lui Cyrus Persanul și că aproape a fost contemporan cu Solon din Atena.

(2) Familia

Herodot (I, 170) afirmă că strămoșii îndepărtați ai lui Thales au fost fenicieni; ar fi interesant să descoperim o urmă de sânge semit la începuturile filosofiei grecești; dar Diogenes, citând această informație, adaugă pe bună dreptate că cei mai mulți scriitori îl prezintă ca aparținând unei vechi și distinse familii milesiene. Numele tatălui său, Examyes, este de origine cariană, descendență obișnuită pentru un cetățean milesian, iar mama sa purta numele grecesc de Cleobulina. Diogenes exprimă elementul fenician în ascendența lui Thales prin expresia «urmași ai lui Cadmos și Agenor», iar Zeller sugerează că această confuzie a apărut datorită faptului că strămoșii lui Thales erau cadmeeni din Beoția, veniți în coloniile ioniene, după cum spune și Herodot în alt pasaj (ZN, I, 255, n. 1; cf. Hdt. I, 146). În mitologia greacă, Cadmos era considerat fiul lui Agenor – regele Tirului –, el venind din Tir în Beoția pentru a întemeia cetatea Tebei.[9]

(3) Personajul tradițional

În fluctuațiile listei tradiționale ale celor Șapte Înțelepți, menționată în forma ei actuală de numeroase personalități antice, inclusiv de Platon (*Prot.* 343A), numele lui Thales este constant, el fiind adesea considerat cel mai de seamă printre ei, ceea ce i-a conferit caracterul unui personaj ideal, astfel că multe dintre faptele și ideile asociate în opinia populară cu *sophia* i-au fost atribuite, cum era și normal, lui. Orice informație de acest tip trebuie clasificată drept anecdotică, deși interesantă pentru că ne sugerează

cum și-l închipuiau grecii. Thales avea o reputație de priceput om politic. Herodot (I, 170) îi laudă sfatul înțelept dat cetăților ioniene de a se alia în fața amenințării persane, stabilind un centru de guvernare comun la Teos,[10] iar Diogenes (I, 25) relatează despre felul în care a convins Miletul să nu încheie o alianță cu Croesus. Plutarh (*Solon*, 2, DK, A11) menționează legenda conform căreia el s-ar fi implicat în schimburi comerciale, iar istoria relatată de Herodot (I, 75) despre deturnarea cursului râului Halys pentru Croesus și armata sa – deși pusă sub semnul îndoielii – atestă cel puțin reputația sa de inginer ingenios. Faptul că a observat că Ursa Mică era un punct de reper mai potrivit decât Ursa Mare pentru aflarea Polului Sud, după cum relatează Callimachos (Pfeiffer, 1923, pp. 43 sqq.) demonstrează că era interesat de navigație. Fenicienii se ghidau după Ursa Mică, după cum spune tot Callimachos, iar grecii după Ursa Mare, conform mărturiei lui Aratos (*Phaen.* 37–9) și Ovidiu (*Trist.* IV, 3, 1-2). De asemenea, se spune că Thales ar fi aplicat cunoștințe de geometrie în practică, măsurând piramidele (Hieronymos din Rhodos, sec. III î.Cr., *ap.* D.L. I, 27) și calculând distanța dintre vase pe mare (Eudemos *ap.* Procl. *Eucl.* 352., 14 Friedl., DK, A20).

Toate acestea compun imaginea impresionantă a unui geniu practic și strălucit om de afaceri, imagine care neîndoielnic se apropie de adevăr. Titlul de *Sophos* se atribuia pe atunci, ca în cazul lui Solon, pe criterii de înțelepciune practică, și chiar și Anaximandru, discipolul lui Thales, se bucura de o reputație asemănătoare. Cu toate acestea, este limpede că o dată ce a dobândit în fața poporului statutul de om de știință ideal, nu este nici o îndoială că legendele despre el au fost inventate sau selectate astfel încât să se potrivească cu acea imagine asupra temperamentului filosofic pe care un scriitor sau altul dorea să o transmită. Îndată după ce povestește cum a împiedicat alianța milesienilor cu regele Croesus, Diogenes arată că Heraclide Ponticul, discipolul lui Platon, îl înfățișează pe Thales (într-un dialog) ca trăind în singurătate și evitând viața publică. Cel mai amuzant exemplu de propagandă contradictorie apare în poveștile despre presa de măsline și despre episodul căderii într-un puț. Prima este menționată de Aristotel (*Pol.* A, 1259a6) pentru a arăta că, datorită priceperii în meteorologie, Thales a putut prezice pe când era încă iarnă că va urma un sezon bun pentru măsline. Prin urmare, a închiriat ieftin presele din întregul Milet și din Chios, iar când măslinele s-au copt a putut impune un preț ridicat pentru subînchiriere, întrucât cererea era uriașă. Astfel a demonstrat că filosofii pot câștiga ușor bani dacă vor, deși nu acesta este țelul lor; după cum spune Aristotel, legenda redă răspunsul lui Thales celor care îi reproșau sărăcia și demonstrează că filosofia nu are nici o utilitate practică. Această istorie era inacceptabilă pentru spiritul critic al lui Aristotel: el susține că procedeul comercial amintit era general folosit, dar poporul i l-a atribuit lui Thales ca mărturie a înțelepciunii sale[11]. Pe de altă parte, în *Theaitetos* (174A), Platon caută să demonstreze că filosofia se situează deasupra simplelor considerații practice, și că lipsa oricărei tente utilitariste constituie meritul ei principal. Prin urmare, Platon nu amintește episodul preselor de măsline, povestind în schimb că Thales a căzut accidental într-un puț pe când privea stelele, provocând batjocura unei slujnice obraznice pentru că încercase să afle ce se întâmplă în ceruri în vreme ce nu era în stare să vadă pe unde calcă. Procesul de selecție continuă și azi – așa se face că un învățat modern, dorind să arate că milesienii nu erau «pustnici care nu făceau altceva decât să cugete la probleme abstracte... ci oameni dinamici, cu spirit practic» (și având dreptate, probabil), menționează

istoria preselor de măsline ca fiind tipică pentru reputația lui Thales, dar nu pomenește de nimic despre puț.[12]

(4) Matematica

Se consideră în mod unanim că, în domeniul matematicii, Thales a adus geometria în Grecia, familiarizându-se eu ea în cursul călătoriilor sale în Egipt și dezvoltând-o ulterior singur (Procl. *Eucl.* 65.3 sq., Friedl., DK, A11). Lui i se atribuie în special următoarele teoreme:

(*1*) *Diametrul împarte cercul în 2 părți egale.*
(*2*) *Unghiurile de la baza unui triunghi isoscel sunt egale.*
(*3*) *Dacă două linii drepte se intersectează, unghiurile opuse sunt congruente.*
(*4*) *Unghiul înscris într-un semicerc este unghi drept.*
(*5*) *Un triunghi este determinat dacă sunt date o latură și unghiurile adiacente ei.*

Atribuirea teoremelor (1)-(3) și (5) lui Thales provine de la Proclos (DK, A11 și 20) care se baza pe o afirmație a lui Eudemos. Teorema (4) (de fapt în forma «El a fost primul care a înscris un triunghi dreptunghic într-un cerc») este citată din Diogenes (I, 24) din Pamphila, un compilator din secolul I d.Cr. Măsura exactă a realizărilor lui Thales este greu de apreciat. În Antichitate era frecventă tentația de a atribui anumite descoperiri unor persoane care aveau deja o reputație unanimă de înțelepți. Se spune că, atunci când a reușit să demonstreze teorema (4), Thales a sacrificat un bou, exact cum ar fi făcut și Pitagora când a demonstrat teorema care-i poartă numele. Teorema (5) este asociată cu realizarea practică a măsurării distanței dintre vasele de pe mare. Totuși, după cum arată Burnet,[13] un astfel de rezultat, ca și celălalt atribuit lui – măsurarea înălțimii piramidelor după lungimea umbrelor lor (Hieronym *ap.* D.L. I, 27, Pliniu, *N. H.* XXXVI, 82, Plut. *Conv.* 147A, DK, A21) –, ar fi putut fi obținut pe baza unor reguli empirice care nu implicau înțelegerea principiilor geometriei. Trebuie reținut că și în cazul în care avem mărturii certe provenind din surse antice că Thales «a demonstrat» o teoremă sau alta, termenul «demonstrație» are un înțeles doar în legătură cu contextul său istoric.[14] De vreme ce nici una dintre autoritățile citate și nici sursele lor nu au avut acces imediat la relatările scrise ale demonstrațiilor lui Thales, probabil că au atribuit cu ușurință acestui termen semnificația pe care o avea în vremea lor. Totuși, fără a pretinde că putem certifica detaliat cele spuse, credem că există ceva adevărat în tradiția urmată de Proclos conform căreia Thales, pe lângă cunoștințele dobândite în Egipt (despre care știm că se limitau la rezolvarea problemelor practice, de genul măsurării loturilor de pământ), «a făcut numeroase descoperiri originale și în multe privințe a pus bazele realizărilor de mai târziu, folosind o abordare ce oscila între teoretic (καθολικώτερον) și empiric (αἰσθητικώτερον)». Talentul grec pentru generalizare, pentru obținerea legilor universale din cazuri particulare, a «formei» din «materie», începea deja să se manifeste.

(5) Apa ca *arche*: unitatea tuturor lucrurilor

Acest impuls de a generaliza, de a ignora individualul și accidentalul și de a pune în evidență universalul și perenul apare într-o formă extremă în maxima prin care se recunoaște îndeobște că Thales a dobândit faima de întemeietor al filosofiei. Aceasta

este afirmația conform căreia principiul primordial al tuturor lucrurilor este apa. Prima mărturie asupra acestei afirmații provine de la Aristotel – neîndoielnic, relatările ulterioare sunt legate de ea. Prin urmare, trebuie să o apreciem cu grijă, în funcție de contextul în care a fost plasată. În primul rând, el relatează că «se spune» că Thales ar fi afirmat aceasta. Asupra chestiunii dacă Thales a lăsat sau nu operă scrisă nu avem decât mărturiile unor scriitori de după Aristotel, și ele sunt contradictorii.[15] Pare incredibil să nu fi scris nimic, și, desigur, termenul «publicare» avea o semnificație restrânsă în acea vreme; în orice caz, confuzia scriitorilor de mai târziu și propria mărturie a lui Aristotel demonstrează că cel puțin pe vremea lui Aristotel și probabil mult timp înainte nu existau scrieri ale lui Thales. Aristotel nu avea de unde să știe care au fost motivele ce l-au determinat pe Thales să facă afirmația respectivă și spune clar că bănuiește doar ce linie de gândire i se poate atribui. Sinceritatea și precauția cu care Aristotel ne dă informațiile despre Thales inspiră un sentiment de siguranță, și putem avea încredere că distinge corect ceea ce a aflat din diverse surse și ceea ce a dedus singur. Când se referă la ceea ce a citit sau auzit, Aristotel spune: «se pare că Thales ar fi declarat», «se spune că a afirmat», «din mărturiile păstrate reiese că ar fi crezut», iar pentru a introduce o ipoteză proprie el folosește termenul «probabil».

După această introducere, să analizăm pasajul în care prezintă «principiul fundamental» al lui Thales.

(Metaph., *A, 983b6 sqq.*) *Majoritatea vechilor filosofi credeau că principiile care se găsesc în natura materială sunt singurele principii ale tuturor lucrurilor: ceea ce alcătuiește toate lucrurile existente, din care au luat ființă și în care se vor întoarce în cele din urmă (substanța rămâne, în timp ce însușirile sale se modifică), acesta, spun ei, este elementul și principiul tuturor lucrurilor, deci ei cred că nimic nu este generat sau distrus, de vreme ce acest tip de entitate este totdeauna conservată, așa cum spunem că Socrate nu devine în mod absolut atunci când devine frumos sau muzical, nici nu piere atunci când își pierde aceste caracteristici, deoarece substratul, Socrate însuși, dăinuiește mai departe. La fel se întâmplă, spun ei, cu toate celelalte lucruri: întotdeauna există o substanță permanentă, sau natură (φύσις), fie una fie mai multe, care se păstrează pe parcursul generării lucrurilor ce iau naștere din ea.*

Asupra numărului și naturii acestor principii ei nu cad la învoială. Thales, primul reprezentant al acestui tip de filosofie, spune că principiul este apa și de aceea el a afirmat că pământul stă pe apă. Ipoteza lui va fi apărut pe baza observației că hrana tuturor viețuitoarelor este umedă, căldura însăși fiind generată și întreținută de umezeală; și că lucrul din care toate iau ființă este principiul primordial. În afară de aceasta, un alt temei al ipotezei sale ar fi faptul că semințele tuturor lucrurilor sunt umede prin firea lor, iar apa constituie pentru lucrurile umede principiul naturii lor.

Unii cred că primii scriitori, care pentru prima oară scriau despre zei, asta cu mult înaintea noastră, adoptaseră și ei această concepție despre natură; căci ei îi considerau pe Okeanos și pe Tethys drept părinții tuturor celor născute, arătând că zeii depuneau jurământul pe apa denumită Styx. Dar cine jură, jură pe ceea ce e mai respectabil, și ceea ce e mai vechi este mai respectabil. Poate e greu de stabilit dacă într-adevăr aceasta a fost cea mai primitivă și mai veche

opinie despre originea lucrurilor. În orice caz, se spune că Thales a descris cauza primă în acest fel. Cât despre Hippon, nimeni nu se gândește să-l socotească la fel de important, din pricina banalității cugetărilor sale.

Astfel, prima relatare asupra concepției cosmologice a lui Thales este deja pătrunsă de terminologia filosofică bogată a unei epoci ulterioare. Un ionian din epoca anterioară nu-și putea exprima ideile folosind termenii de substanță și atribut (οὐσία și πάθος), de devenire în sensul absolut (ἁπλῶς) prin contrast cu devenirea relativă, de substrat (ὑποκείμενον) și element (στοιχεῖον). La aceste distincții, intrate deja în vorbirea curentă, s-a ajuns după analiza logică detaliată a lui Platon și după transformarea lor într-un vocabular tehnic de către Aristotel. Aici trebuie multă prudență, căci în ciuda legăturii strânse dintre limbaj și gândire, nu e sigur dacă Aristotel a dat o interpretare complet greșită concepțiilor anterioare.[16] Știm mai multe despre gândirea lui Anaximandru și Anaximene și dacă putem să-i considerăm pe drept pe toți cei trei milesieni ca reprezentanții unei aceeași linii de gândire inițiată de Thales, atunci le putem atribui titlul de primii filosofi ai naturii, înțelegând prin aceasta că ei au fost primii care au abordat pe criterii raționale simplificarea realității căutată în toate epocile de spiritul uman. După cum susține un cercetător modern al metodologiei științifice, chiar dacă nu s-a referit în special la greci:

Se pare că există o tendință adânc înrădăcinată în mintea umană, aceea de a căuta [...] *ceva constant în orice schimbare. Prin urmare, nevoia de explicație pare a fi satisfăcută doar prin descoperirea faptului că ceea ce apare ca nou și deosebit era de fapt deja prezent. Și de aici căutarea unei identități* fundamentale, *a unei substanțe persistente conservată în ciuda schimbărilor calitative și care explică aceste schimbări.*[17]

Această tendință datează dinainte de Aristotel. Ea este la fel de evidentă în explicațiile religioase asupra lumii, ca și în cele filosofice. După cum a remarcat și C.G. Broad, admiterea unității și a ordinii în lume răspunde intereselor estetice, dar și raționale ale omului și, la limită, conduce la concepția că există un tip și numai unul de materie.[18]

Era firesc ca prima simplificare filosofică să fie una extremă. Exista deja tendința de simplificare, deși gândirea nu avansase suficient pentru a evalua dificultățile implicate în aceasta. De aici condescendența cu care Aristotel privea eforturile stângace și confuze (așa cum i se păreau lui) ale primilor filosofi.

Deși termenii de «substrat» și de «element» nu le erau cunoscuți filosofilor milesieni, Aristotel folosește alt cuvânt, *arche*, pentru a descrie ceea ce era în doctrina lor substanța primordială. Fie că ei foloseau *arche* în acest fel sau nu, termenul intrase în vorbirea curentă a vremii respective având pentru ei sensurile de (*a*) punct de pornire sau început și (*b*) cauză generatoare. Astfel folosit, *arche* apare adesea la Homer iar traducerea sa frecventă în fragmentele aristotelice ca «principiu (primordial)» nu e departe de semnificația sa. Este foarte probabil (deși chestiunea a fost contestată) să fi fost folosit, pentru a desemna substanța primordială, de contemporanul lui Thales, mai tânărul Anaximandru, și în plus este un termen convenabil. Putem considera că el are o dublă semnificație în gândirea milesiană. În primul rând, el desemnează starea inițială din care s-a dezvoltat lumea în diversitatea ei și, în al doilea rând, temeiul permanent al existenței lumii, sau substratul, după cum l-ar numi Aristotel. Toate lucrurile *au fost* cândva apă (dacă ea este *arche*) și pentru filosof toate lucrurile *sunt încă* apă deoarece,

în ciuda transformărilor pe care le-a suferit, ea rămâne aceeași substanță în toate lucrurile (*arche* sau *physis*, principiul sau structura permanentă) căci, de fapt, nici nu există o alta.[19] De vreme ce tocmai Aristotel a făcut distincția între primii filosofi care credeau într-un singur *arche* al tuturor lucrurilor și cei care susțineau că există mai multe, este important de observat că termenul apăruse de fapt înaintea lui Aristotel și prin urmare nu este pur și simplu rezultatul clasificării arbitrare făcute de el. Autorul tratatului hipocratic despre *Natura omului*, scris probabil în 400 î.Cr.[20] discreditează teoriile greu de verificat ale filosofilor care nu erau medici și care credeau că omul este alcătuit din «aer, foc, apă, pământ sau orice alt element din el care nu poate fi determinat exact». Se spune mai departe că «ei susțin că tot ceea ce există este unu, fiind în același timp unu și multiplu, dar ei nu au căzut de acord asupra numelui acestuia. Unii dintre ei spun că această unitate universală este aerul, alții focul, alții apa, alții pământul și fiecare își susține punctul de vedere prin dovezi care, de fapt, nu arată nimic.»[21]

(6) Precursorii mitici

Începând cu Aristotel și până în timpurile moderne au fost sugerate numeroase argumente în favoarea ideii lui Thales de a considera apa ca *arche*. Acestea pot fi împărțite în două categorii: argumente mitice și argumente raționale. Cei care cred că Thales a fost influențat, chiar inconștient, de supozițiile mitice ale societății în care s-a născut și a crescut pot alege între mitologia orientală și cea greacă. Se subliniază că Thales a trăit într-o țară în care concepțiile babiloniene și egiptene erau cunoscute; conform unei tradiții necontestate, el însuși a călătorit în Egipt[22]. Pentru ambele civilizații apa era un element important, lucru reflectat în mitologia lor. Ambele erau culturi fluviale, una bazându-se pe cele două fluvii ale Mesopotamiei, iar cealaltă depinzând în întregime de revărsarea anuală a Nilului. Preoții egipteni se mândreau că nu doar Thales, ci și Homer a învățat în Egipt să considere apa drept principiul tuturor lucrurilor (Plut., *Is. et Os.* 34, DK, A11). În fiecare an Nilul inunda fâșia îngustă de pământ cultivabil de la mal, retrăgându-se apoi pentru a o lăsa acoperită cu un mâl extrem de fertil care favoriza dezvoltarea extraordinar de rapidă a vieții. Pentru cei ce se străduiau să obțină de pe urma acestei fâșii de pământ cele necesare traiului nu era greu de conceput că toate cele vii izvorăsc în primul rând din apă. Pământul însuși s-a născut din Nūn, apele primordiale, care se află încă peste tot sub el – după cum spunea Thales – și îl înconjoară precum Oceanul homeric. La început, apele acopereau totul, dar s-au retras treptat până când a apărut o mică porțiune de pământ și care a devenit sălașul primelor forme de viață. Aici divinitatea creatoare s-a manifestat pentru prima oară. Printre țăranii egipteni încă mai persistă credința că noroiul fertil provenit din revărsarea anuală a Nilului are într-adevăr puterea de a crea viața, iar aceeași credință în posibilitatea apariției spontane a vieții din mâl sau noroi o vom regăsi mai apoi și la Anaximandru.

Concepția atribuită lui Thales, conform căreia pământul plutește pe ape și despre care amintea Aristotel în pasajul citat mai sus, este dezvoltată mai larg în *De Caelo* (294 a 28):

> *Alții spun că [pământul] e așezat pe ape. Aceasta este cea mai veche explicație care ne-a parvenit, fiind atribuită lui Thales din Milet, anume că pământul este stabil deoarece poate pluti ca lemnul sau alte substanțe asemănătoare care pot să rămână deasupra apei, dar nu și deasupra aerului.*

Cosmologia babiloniană a lui Enuma Eliș, datând probabil de la jumătatea mileniului al doilea î.Cr., ne înfățișează o concepție asemănătoare despre primordialitatea apei. Citățm din descrierea dată de T. Jacobsen în *Before Philosophy* care conține explicații cuprinzătoare pentru cei ce nu sunt specialiști în gândirea egipteană și mesopotamiană. El comentează astfel fragmentul citat:

> *Această descriere prezintă starea primordială a universului ca una de haos acvatic. Haosul era compus din trei elemente amestecate: Apsu, care reprezenta apele dulci; Ti'amat, care reprezenta marea; și Mummu, care încă nu poate fi identificat cu ceva anume, dar se bănuiește că era întruchiparea norilor și a ceței. Aceste trei feluri de apă erau amestecate într-o imensă masă nedefinită. Nu exista nici măcar ideea unui cer deasupra sau a unui substrat stabil dedesubt. Totul era apă: nu se formase nici măcar o mlaștină, cu atât mai puțin o insulă; și nu existau încă zei.*

Ca și la Hesiod, din această stare nediferențiată se dezvoltă cosmogonia printr-o serie de genealogii. Apsu și Ti'amat se dovedesc a fi principiul masculin, respectiv feminin, care se pot uni, pot zămisli și procrea.

Asemenea legende sunt obișnuite în ținuturile Orientului Apropiat, alături de cele legate de marile revărsări de ape (de altfel, o experiență frecventă în Mesopotamia, trăită și de locuitorii Irakului în 1954) prin care apele care invadează întreg uscatul revendică ceea ce le aparținuse cândva. Să ne gândim doar la cosmogonia iudaică, cea care înfățișează Duhul lui Dumnezeu purtându-se deasupra apelor. Și apoi se vorbește de apele de dincoace și de dincolo de ceruri. Olmstead, istoricul Persiei, a mers până acolo încât a susținut că apa lui Thales nu e altceva decât «ceața primordială cu care suntem familiarizați din povestea biblică despre Grădina Edenului».[23]

Aristotel însuși a sesizat aceste paralele cu mitologia greacă, după cum am văzut. Când îi menționează pe Okeanos și pe Tethys (*Metaph.*, 983b30), se gândește la două versuri din *Iliada*, XIV. Versul 201, care spune:

Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν

«Iar Okeanos, părintele tuturor zeilor și mama lor, Tethys»

iar versul 246:

Ὠκεανοῦ ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται,

«Okeanos, strămoșul tuturor».

Okeanos sălășluia în ținutul cel mai îndepărtat al pământului (*Il.* XIV, 200); el era marele curent care se revărsa în sine însuși (*Il.* XVIII, 399), înconjurând întregul pământ; el era izvorul tuturor râurilor, mărilor și fântânilor (*Il.* XXI, 196). Nu se spune dacă era anterior pământului și cerurilor sau dacă el era originea tuturor lucrurilor; dar pe Homer nu îl interesa cosmogonia, astfel că lua din miturile vechi doar acele părți care îi conveneau. Okeanos și Tethys sunt cel puțin principiile masculin și feminin ale apei: ei sunt părinții zeilor, iar asemănarea cu Apsu și Ti'amat este izbitoare. S-ar putea ca mitul grec să-l reflecte pe cel oriental.[24] Totuși, mitografii greci interesați de cosmogonie, chiar dacă îl mențin pe Okeanos într-o poziție superioară celorlalți zei, nu par să-l fi situat chiar la început. Pentru Hesiod el este, precum Pontos, întruchiparea mării, fiul Pământului și al Cerului, iar în teogoniile orfice nu există dovada unui principiu acvatic primordial.

Enumerarea acestor posibile surse ale concepției lui Thales referitoare la apă este justificată de importanța subiectului, dar trebuie subliniat faptul că toate aceste sugestii sunt probabile. Aceeași remarcă se aplică și subcapitolului ce urmează.

(7) Explicațiile raționale

Pentru un modern, explicația cea mai firească este că apa este singura substanță ale cărei transformări, în funcție de temperatura sa, în stările solidă, lichidă și gazoasă pot fi observate fără instrumente speciale, indisponibile lui Thales. Prin urmare, aceasta este explicația dată alegerii lui Thales, explicație sugerată de unii savanți moderni, cum ar fi Burnet. Dar nu aceasta este explicația găsită de Aristotel, care s-a apropiat probabil mai mult de gândirea predecesorului său ionian, chiar dacă, asemeni nouă, nu făcea decât să presupună. Pentru el, părea mai probabil ca ideile lui Thales să fi corelat apa cu ideea de viață. Prin urmare, Aristotel observa că atât hrana, cât și semințele conțin întotdeauna umezeală, însăși căldura vieții fiind una umedă. Lumea antică, mai mult decât cea modernă, insista pe relația – evidentă din punct de vedere empiric – dintre căldură și viața animală, socotind-o esențială și primordială. Chiar Aristotel menționează undeva «căldura vitală»,[25] și este evident că aceasta este tot căldura udă, sau jilavă, întreținută de sânge. Moartea presupune două transformări imediate. Corpul se răcește și se usucă. Într-adevăr, ὑγρός este un cuvânt care, prin intermediul acestor asocieri prezente în gândirea greacă, este bogat în semnificații greu de cuprins într-un singur cuvânt echivalent. «Umezeală» pare potrivit, dar nu e suficient atunci când Teocrit folosește termenul pentru a descrie flexibilitatea unui arc, sau când Platon îl utilizează fie pentru a-l descrie pe Eros, zeul dragostei și al procreării, fie ca atribut pentru brațele suple ale tinerilor, prin contrast cu «rigiditatea» celor ale bătrânilor. Pindar îl folosește pentru a descrie spatele unui vultur, Bacchylides pentru picioarele dansatorilor, iar Xenofon pentru picioarele unui cal iute (vezi lexiconul Liddell-Scott-Jones).

Burnet (urmat de Ross) descrie raționamentul pe care Aristotel îl atribuie lui Thales drept unul «fiziologic», sugerând că Aristotel ar fi pus pe seama lui un raționament care se știa că aparține lui Hippon, un gânditor de mai târziu, pe care îl desconsideră, în același fragment, prea banal ca filosof pentru a fi luat în discuție.[26] Aplicarea, pentru acea perioadă timpurie, a unor distincții moderne de genul acelora care separă fiziologia de meteorologie reprezintă un grav anacronism.[27] Gândul atribuit aici lui Thales nu îl pune în legătură cu o epocă ulterioară, când fiziologia începuse să se structureze ca domeniu distinct de studiu; mai degrabă îl înfățișează ca fiind sub influența unei epoci mai primitive, când, în chip asemănător, toată natura era concepută ca fiind însuflețită. Am văzut cum în cosmologiile mitice ale Orientului Apropiat credința că totul e apă era direct și strâns legată de observarea proprietăților sale ca izvor al vieții. Thales va fi fost familiarizat cu ideile egiptene și e foarte probabil ca aceste noțiuni străvechi să-l fi influențat decisiv și să-i fi orientat gândirea în anumite direcții, chiar dacă la nivel conștient el s-a despărțit în mod deliberat de mitologie pentru a căuta o explicație rațională.

În plus, linia de gândire pe care i-o atribuie Aristotel se potrivește cu celelalte observații despre natura generală a lucrurilor care-i sunt atribuite de tradiție.

(8) Auto-transformarea și viața: hylozoismul

Înainte de a trece mai departe, am putea insista asupra motivelor generale care l-au determinat pe Thales să aleagă apa ca *arche* mai ales că, după cum spune Aristotel, el credea că apa este substanța vieții. Aceste rațiuni nu trebuie căutate prea departe.

Ajungem aici la o trăsătură comună celor trei milesieni. Pentru spiritul mai subtil și profund analitic al lui Aristotel, noțiunea de principiu sau cauză, ἀρχή sau αἴτιον, nu părea simplă (așa cum ne apare nouă), ci multiplă, astfel că pentru înțelegerea completă a unui fenomen este necesară analiza diferitelor sale componente. Nu era suficientă identificarea *arche*-ului material – substanța din care este făcută lumea. De ce acest substrat material (dacă era unicul, așa cum pretindeau ei), se manifesta în atâtea forme diferite? Care este cauza schimbării sale în cadrul multitudinii fenomenelor? De ce nu o lume moartă, statică? Pe lângă substanța materială unică trebuie identificată și forța care produce transformarea și mișcarea în ea. Criticându-i explicit pe milesieni, Aristotel scrie:

> *Probabil nu substratul însuși își determină propria-i schimbare, după cum nici lemnul sau bronzul nu sunt cauza propriei lor transformări, tot astfel cum lemnul nu poate realiza un pat și nici bronzul o statuie. Altceva este cauza transformării. A o căuta înseamnă a căuta a doua cauză, cum ar trebui numită: cauza din care provine începutul mișcării.* (*Metaph., 984a21*).

De vreme ce Aristotel își concepe propria schemă rigidă a celor patru cauze și încearcă să potrivească în ea teoriile predecesorilor săi, putem crede că atitudinea sa critică nu se află deasupra oricărei critici. Dacă ne gândim că milesienii au fost deschizătorii de drumuri și dacă reflectăm asupra stadiului dezvoltării gândirii în acea vreme, ajungem la o altă concluzie. Când Aristotel socotește absurdă ideea că «substratul își cauzează totodată propria transformare», de fapt el redă mai mult sau mai puțin corect concepția milesienilor. În prima carte a *Metafizicii,* el observă că nici unul dintre filosofii moniști nu a socotit pământul drept substanță primară, deși fiecare dintre celelalte «elemente» au fost considerate pe rând substanță primară (989a5), fapt poate semnificativ, chiar dacă Aristotel nu prea i-a acordat importanță. În concepția sa mai complexă, ceea ce el numea cele patru elemente corporale, sau corpuri simple, nu sunt decât materie. Toate ar rămâne inerte dacă nu ar exista o cauză motoare care să acționeze asupra lor. Dar «dacă vrem să-i înțelegem pe filosofii secolului al VI-lea trebuie să ne eliberăm mintea de concepția atomistă a materiei inerte în mișcare mecanică, dar și de dualismul cartezian dintre spirit și materie».[28] Ei nu puteau concepe materia ca inertă, moartă, deci le era imposibil să sesizeze necesitatea logică de a împărți principiul primordial într-un element material și unul mobil. Acceptând apa, aerul sau focul ca unic izvor al ființei, ei luau în considerare și mobilitatea lor inerentă. Apa este dătătoare de viață, iar marea prezintă o agitație permanentă aparent fără cauză, aerul se năpustește încoace și încolo sub forma vântului, focul pâlpâie și scânteiază și se alimentează cu alte substanțe, devenind ulterior, la Heraclit, literalmente, viața lumii. Ar fi cel puțin straniu să spunem că oamenii care gândeau astfel erau interesați de fiziologie. Mai degrabă se pare că ei se aflau încă la hotarul gândirii raționale, mai apropiați decât suntem noi sau era Aristotel de animismul spiritului preștiințific sau naiv. Pământul nu putea fi pentru ei un *arche* pentru că ei căutau ceva care să fie nu doar materia transformării,

ci și autorul ei potențial.[29] Celelalte elemente se potriveau acestei cerințe, deoarece pentru acești gânditori ele erau vii. Aristotel atinsese un stadiu de dezvoltare a gândirii când nu mai era posibil să consideri că aerul sau apa sunt puteri divine vii, dar nici el nu înaintase suficient pentru a-i putea privi pe predecesorii săi dintr-o perspectivă istorică adecvată și astfel să justifice stadiul lor de evoluție, cel specific epocii în care nu fusese încă realizată distincția între spirit (sau viață) și materie, între însuflețit și neînsuflețit.

De aceea termenul de hylozoiști, aplicat de obicei milesienilor, a fost adesea criticat pe baza faptului că el presupune teorii ce neagă explicit separarea clară dintre materie și spirit.[30] Nu e nevoie să subscriem la această obiecție legată de termenul respectiv, care pare mai degrabă să exprime adevărul, și anume etapa în care încă nimeni nu avea o idee clară despre distincția materie-spirit. Termenul care trebuie evitat cu orice preț este cel de «materialiști», de vreme ce acest cuvânt se aplică de obicei celor care nu recunosc că spiritualul poate fi un principiu primordial. «Materialist» îi desemnează pe cei care, conștienți fiind de existența unei distincții între material și imaterial, sunt gata să susțină că de fapt nu există nimic care să nu-și aibă originea în fenomene materiale. A presupune că filosofii secolului al VI-lea puteau gândi astfel constituie un grav anacronism. Pe de altă parte însă, H. Gomperz merge prea departe când respinge hylozoismul pe baza faptului că primii greci acceptau pur și simplu că anumite lucruri «se întâmplă să aibă loc» fără a avea nevoie de explicații. El spune că savanții greci nu mai credeau că vânturile erau puse în mișcare de zei, dar nici nu le considerau entități vii.[31] În ce ne privește, sperăm că vom reuși să arătăm contrariul.

Pentru a ne întoarce la Thales, am văzut deja că există unele considerații generale care indică posibilitatea ca motivele care l-au determinat să aleagă apa drept *arche* să fie similare cu cele deduse de Aristotel. Această presupunere concordă și cu alte câteva afirmații atribuite lui. În primul rând, în *De Anima*, Aristotel afirmă că Thales ar fi identificat cauza mișcării cu sufletul, sau viața (*psyche*). El scrie (*De An.*, I, 405a19): «Din cele ce se știu despre el, și Thales pare să fi privit sufletul ca forță motrice, de vreme ce a spus că magnetul are suflet întrucât determină mișcarea fierului». Suntem cu atât mai înclinați să-l credem cu cât ideea de a considera că trăsătura esențială și primordială a lui *psyche* este puterea motrice era o idee general acceptată în lumea greacă. În al doilea rând, Aristotel spune că Thales considera toate lucrurile pline de zei, coroborând această afirmație de la sine putere (adăugând un «probabil» specific lui) cu credința altor gânditori conform căreia «sufletul se contopește cu toate lucrurile» (*De An.* I, 411a7). Platon în *Legile* (899b) folosește aceeași expresie: «toate lucrurile sunt pline de zei», fără a o atribui în mod specific unei anumite autorități. Compilarea ulterioară a lui Diogenes Laertios îi atribuie lui Heraclit afirmația că «în toate lucrurile există suflete și spirite». Prin urmare, s-a crezut că această afirmație ar fi una dintre faimoasele maxime care tindeau să fie atribuite fiecărui personaj cu renume de înțelept.[32] Se poate spune că, în primul rând, Platon nu o atribuie și altcuiva, iar că Aristotel este o sursă mai sigură decât Diogenes, a cărui afirmație se bazează fără îndoială tocmai pe binecunoscuta poveste despre Heraclit relatată de Aristotel însuși: niște oaspeți, văzându-l pe Heraclit că se încălzește lângă vatra din bucătărie, ar fi ezitat să intre în casa acestuia, iar el le-ar fi spus să nu se teamă, căci «sunt zei și aici». Chiar dacă această anecdotă ar fi adevărată, tot ar fi greu de găsit semnificația ei filosofică. În al doilea

rând, nici nu se pune problema să pretindem că Thales ar fi spus ceva nou sau unic afirmând că în toate lucrurile sălășluiesc zei. Ea poate fi considerată pe bună dreptate o urmă a animismului, sau a animatismului, de nezdruncinat al grecilor, fapt care mărește probabilitatea ca el însuși să fi împărtășit această credință. Studiul gânditorilor milesieni relevă o strânsă afinitate între unele dintre credințele lor și curentul de opinie general al vremii. Deosebirea – una crucială – constă în modul lor de abordare a acestor opinii, în spiritul lor critic și în hotărârea de a le integra într-o schemă rațională omogenă. Până și puținele mărturii despre Thales sugerează acest lucru.

Faptul că nu el făcea distincție între ceea ce este însuflețit și ceea ce este neînsuflețit este subliniat de Diogenes (I, 24) pe baza autorității lui Aristotel și Hippias: «Aristotel și Hippias susțin că el atribuia chiar și celor neînsuflețite o participare la viață, întemeindu-și convingerea pe comportarea magnetului și a chihlimbarului». Dacă aceste pasaje implică, așa cum s-a sugerat, existența unei urme inconștiente de gândire mitologică, ele demonstrează în același timp și faptul că gândirea conștientă a lui Thales depășise complet acest stadiu. Raționamentul său este științific, iar el a încercat să-l întemeieze pe observarea inexplicabilului și tulburătorului fenomen al magnetismului. Magnetul și chihlimbarul, deși nu aparțin nici regnului animal și nici celui vegetal, par a deține proprietatea psihică (în sensul dat de greci) de a iniția mișcarea.[33]

Din câte știm de la Aëtius, I, 3, 1 (*Dox.* 276), Teofrast, după ce citează argumentele biologice sugerate tot de Aristotel – acela că sperma animalelor este lichidă și acela că plantele se hrănesc din umezeală –, adaugă un al treilea argument: «că însuși focul soarelui și al stelelor și întregul cosmos se hrănește din exalațiile apei». Umezeala, așa cum observă Heidel,[34] era pentru greci elementul nutritiv prin excelență, așa cum focul era elementul motrice, focul fiind «hrănit» de apă sub formă de vapori; astfel, Teofrast leagă fraza lui Aristotel «căldura însăși este generată și întreținută de umezeală» de procesul de evaporare prin care focul cosmic este produs și întreținut. Fenomenul prin care soarele «atrage apa către sine» (Hdt., II, 25) a produs o impresie adâncă asupra gânditorilor greci de la începuturi, iar pe baza acestei analogii (care pentru ei era mai mult decât o analogie) ei explicau procesele fundamentale atât ale microcosmosului, cât și ale macrocosmosului, așa cum vom vedea pe parcurs.

Suprapunerea acestor trei motive în doxografie și fireasca folosire a aceluiași termen «hrănit» (τρέφεται), atât pentru organismele vii, cât și pentru focul ceresc, demonstrează încă o dată cât de greșită este încercarea de a separa considerațiile «fiziologice» și «meteorologice» în acest context. Ele sunt de fapt întrepătrunse (sau, mai degrabă, nu au încă semnificație) în gândirea celor ce consideră că întregul Univers este un organism viu.

(9) Unitatea ființei: știință și mit

Așadar, din ceea ce putem reconstitui din gândirea lui Thales prin intermediul surselor sărace pe care le avem la dispoziție reiese că principala sa ipoteză era aceea că lumea provine dintr-o singură substanță. Pentru a fi *arche* al lumii, această substanță trebuie să conțină în sine cauza mișcării și a transformării (ceea ce, evident, nu trebuie demonstrat; va fi o presupunere), iar pentru un grec aceasta însemna că trebuie să fie de aceeași natură cu *psyche*, deci să fie însuflețită sau vie. El a considerat că apa, sau

în general elementul umed (τὸ ὑγρόν, incluzând desigur substanțe precum sângele sau seva plantelor), satisface cel mai bine această condiție. Ea era deci *arche*, și fiind astfel era totodată vie și nemuritoare.

În acest punct, gândirea greacă face un pas înainte. Dacă un grec ar fi fost întrebat ce anume, dacă există așa ceva, din întreaga sa experiență este nemuritor (*athanathon*, în limba lor), răspunsul ar fi fost unul singur: *theos* sau *to theion*. Viața veșnică este atributul divinității și doar al ei. Prin urmare, Thales, deși respingea divinitățile antropomorfice ale religiei populare, a păstrat limbajul ei într-o asemenea măsură încât afirma că într-un anume sens întreaga lume este populată de zei. Se poate compara aceasta cu felul în care a folosit Anaximandru termenul de «divin».

Thales nu s-a impus atenției noastre pentru că ar fi ales apa ca *arche*. După cum spunea atât de pitoresc un istoric al științei, «chiar de-ar fi susținut ideea că melasa este unicul element, tot ar fi fost cinstit pe drept cuvânt drept părinte al științei speculative».[35] Thales a hotărât că dacă întreaga natură se bazează pe un singur element, acesta trebuia să fie apa. Pe această ipoteză, pe problema pe care a pus-o, se întemeiază dreptul lui la eterna recunoaștere. Și alții, precum Hesiod, au schițat această idee, dar, recurgând la zei și la spirite înzestrate cu puteri supranaturale, au eludat problema, deoarece existența acestor entități nu poate fi nici confirmată, nici infirmată prin mijloacele prin care noi cunoaștem lumea naturală. Într-un cuvânt, «Thales a fost primul care a încercat să explice diversitatea naturii ca fiind transformările unui element *din* natură».

Precursorii mitologici ai lui Thales merită ceva mai multă atenție, datorită importanței pe care trebuie să o acordăm înțelegerii climatului cultural în care s-a născut filosofia ioniană. Ar fi prea mult să spunem că ei au anticipat ideea lui Thales, dar e adevărat că au făcut familiară o concepție despre cosmogonie care a pregătit calea filosofiei. Convingerea că la început totul era contopit într-o masă nediferențiată,[36] este o trăsătură comună multor teorii cosmogonice grecești străvechi, fiind împărtășită și de cele din Orientul Apropiat sau din altă parte. Acțiunea inițială în facerea lumii, fie că a fi fost împlinită de ordinul creatorului sau prin alte mijloace, trebuie să fie una de separare sau împărțire. După cum spune mitul iudaic, «Dumnezeu *a despărțit* lumina de întuneric... și a separat apele de sub ceruri de cele de dincolo de ceruri», și așa mai departe. Diodor, la începutul istoriei sale universale, redă o explicație greacă a originii lumii care provine probabil dintr-o lucrare de la începutul secolului al V-lea[37] și care spune că la începuturi cerul și pământul aveau o singură formă deoarece natura lor era contopită. Ulterior acestea s-au despărțit, iar lumea a căpătat structura pe care o manifestă astăzi. Diodor aduce în sprijinul acestei ipoteze un citat din Euripide, care era profund interesat de speculațiile fizice ale vremii sale, după cum ne spune chiar el. Oricum, Euripide situează acest lucru în trecutul legendar, existând indicații că el ar fi antedatat și începuturile cercetării filosofice. În piesa lui Euripide, *Melanippos Înțeleptul*, Melanippos spune:[38]

> *Povestea nu-i a mea, am auzit-o de la mama, cum cerul și pământul erau una; și când au fost despărțite au dat naștere tuturor lucrurilor, zămislind copacii fragezi, zburătoarele, animalele, vietățile din apa mării și rasa muritorilor.*

Pentru a ilustra mitologia din spatele acestui fragment nu trebuie să căutăm mai departe de Hesiod. În *Teogonia*, el istorisește povestea primitivă a felului în care Ouranos

și Gaia, concepuți ca personaje antropomorfe, zac încleștați până ce Cronos îi desparte cu forța. În plus, teogoniile din tradiția orfică – adică cele atribuite de către greci lui Orfeu – spun că lumea avea inițial forma unui ou. Când s-a spart, a apărut Eros, duhul procreării iar, din cele două jumătăți ale oului, cea de sus a format cerul și cea de jos, pământul. Există mai multe versiuni ale acestei tradiții[39]: toate par să susțină – desigur, într-o formă mitică – doctrina centrală atribuită de Diogenes Laertios lui Musaios, discipolul lui Orfeu, «că toate lucrurile provin din unul și se întorc la urmă în acesta».[40]

Cunoașterea acestei concepții prefilosofice se poate să-i fi orientat pe Thales și pe urmașii săi către monism – e aproape imposibil să ne închipuim contrariul –, deși nu diminuează deloc valoarea realizărilor lor. Evoluția cosmosului, așa cum e descrisă de mit, se desfășoară în termeni sexuali: aceasta se realizează prin cuplarea și reproducerea mai multor cupluri de puteri antropomorfe. Cât de apropiate sunt aceste povești de mintea omului primitiv e ușor de văzut din felul în care Hesiod povestește despre mutilarea lui Ouranos de către fiul său Cronos și despre nașterea Afroditei. Dat fiind faptul că milesienii au avut terenul pregătit de aceste mituri, e mai important de accentuat faptul că ei s-au desprins de întregul sistem mitic bazat pe agenți personificați și, după cum spune Wightman, au încercat să explice diversitatea naturii pe baza a ceva care se găsea doar în natură, a unei substanțe naturale.

Istoricii au apreciat creația lui Thales din două perspective complet diferite: ea a fost considerată, pe de o parte, o surprinzătoare anticipare a gândirii științifice moderne, iar, pe de altă parte, doar o raționalizare transparentă a mitului. De fapt, veșnica fascinație exercitată de milesieni constă tocmai în faptul că ideile lor constituie o punte între cele două lumi, a mitului și a rațiunii. Căutarea unității universului dincolo de diversitatea fenomenelor este universală și perenă. Este o necesitate religioasă și estetică, filosofică și științifică, care apare în toate epocile istorice. Am întâlnit-o în poetica religioasă a epocilor prefilosofice și o vom regăsi într-o formă extremă la Parmenide, la o sută de ani după Thales. În epoca modernă vom întâlni afirmația unui filosof asupra atracției estetice a unității, și pe a unui logician care o consideră drept singura în măsură să satisfacă nevoia de explicație. Cât despre oamenii de știință, aceștia vorbesc despre «eforturile fizicii de a realiza o imagine unitară asupra lumii. Nu acceptăm aparențele în diversitatea lor de manifestări, ci dorim să le explicăm, adică să le reducem unele la altele.»[41] Aici, în Miletul secolului al VI-lea, se poate spune că această căutare a unității a ieșit din faza mitologică pentru a trece în cea științifică. Încă mai este cale lungă de străbătut. Filosofia este un nou-născut care de-abia poate sta pe propriile picioare, doar privind mereu spre mama sa și chiar sprijinindu-se de brațele ei; dar important este că s-a născut, și aceasta pentru că a fost cineva care a căutat mult-râvnita unitate într-o substanță naturală, îndepărtând zeii din scena cosmogonică. Von Weizsäcker continuă paragraful de mai sus spunând că, în acest proces de unificare a diversității aparențelor, oamenii de știință consideră necesar să explice ceea ce este perceptibil prin ceea ce nu este perceptibil, și chiar dacă nu-i putem atribui lui Thales acest pas înainte, îl vom găsi cu siguranță la prietenul și succesorul său, Anaximandru.

Notă suplimentară: apa și «vlața»

Nu prea se acordă suficientă atenție paralelismului dintre concepțiile acestor primi gânditori și cele ale științei moderne, având în vedere că e atât de ușor să exagerezi asemănările și să tragi concluzii greșite. Se prea poate ca milesienii să fi fost observatori ingenioși, având o intuiție primară asupra avantajelor experimentului, așa cum reiese din metodele lor și din alte domenii ale *historie*-ei; dar în ceea ce privește structura universului este aproape absurd să pui pe același plan intuițiile lor inspirate cu concluziile științei moderne (Altă sursă de capcane este comparația între atomismul antic și cel modern). Cu toate acestea, fascinația pe care majoritatea o încearcă în fața regăsirii unor idei similare în perioade relativ îndepărtate ale istoriei este justificată și firească, dacă ne gândim la felul cum e alcătuit spiritul uman; și, ca o completare firească la subiectul principal, ne putem permite și o oarecare indulgență.

În ceea ce privește alegerea apei ca substanță fundamentală, Thales a fost urmat de van Helmont care, la hotarul dintre secolele al XVI-lea și al XVII-lea, întruchipa o fază similară de tranziție între superstiție și raționalism, oscilând între credința în alchimie și devotamentul față de Paracelsus pe de o parte, și valoroasele sale realizări științifice care i-au adus titlul de părinte al chimiei moderne, pe de altă parte. În secolul nostru, următorul fragment din opera regretatului Sir Charles Sherrington prezintă un interes deosebit în privința ipotezei că alegerea lui Thales a fost determinată de presupusa relație dintre apă și viață:

> *Apa este marele* menstruum *al «vieții». Ea face posibilă viața. Este parte a planului care a dus la apariția vieții pe planeta noastră. Fiecare embrion conține mai ales apă, și apa este primul său mediu de viață. Apa servește unei multitudini de scopuri; suport mecanic și sol al învelișurilor membranoase pe măsură ce se formează, se structurează și se încheagă. La început, embrionul este compus mai ales din membrane. Un anumit organ se dezvoltă mai rapid deoarece celulele din care este compus se dezvoltă mai rapid. Celula se îngroașă și se subțiază, pentru a face un lucru sau altul, ori pur și simplu pentru a-și face loc. Într-un anumit centru de activitate intensă membrana se va îngroșa. În alt punct se va subția, formând o adâncitură. Astfel se formează o cale de comunicare între gură și stomac, inexistentă până atunci. În toate acestea apa este factorul principal.*[42]

Wigthman rezumă ideea lui Thales astfel:

> *Thales se raporta la lucruri așa cum sunt ele, iar nu la lucrurile clasificate și înfrumusețate de chimiști. Prin urmare, afirmația sa, deși nu în întregime adevărată, nu era nici pe departe absurdă. Cea mai mare parte din suprafața pământului este acoperită de apă; apa pătrunde în fiecare strat al atmosferei noastre; viața, așa cum o cunoaștem, este imposibilă fără apă; apa se apropie cel mai mult de idealul alchimist al solventului ideal; apa se evaporă în vânt și cade din nori sub formă de ploaie; gheața, ca și zăpada ce cade din ceruri, se transformă în apă; un întreg ținut înconjurat de deșert este fertil datorită revărsărilor anuale a unei imense cantități de apă.*[43]

C. ANAXIMANDRU

(1) Data nașterii, opera, preocupări

Anaximandru a fost un mai tânăr prieten și concetățean al lui Thales. Apollodoros afirmă cu o precizie neobișnuită că Anaximandru avea șaizeci și patru de ani în anul 547/6 (D.L. II, 2).[1] Urmând tradiția conform căreia Thales nu a scris nimic, Themistios l-a caracterizat ca «primul dintre greci, după cunoștința noastră, care a fost îndeajuns de cutezător încât să dea la iveală un tratat despre natură». Este sigur că a scris o carte, care se pare că a fost cunoscută de Apollodoros istoricul, și putem avea o oarecare siguranță că ea se găsea în biblioteca din Lykeion în timpul lui Aristotel și Teofrast. Și totuși este probabil important să observăm că nici Anaximandru și nici Anaximene nu sunt menționați de nici un autor înainte de Aristotel. Platon, deși relatează o povestire despre Thales și citează opinia atribuită lui în altă parte că toate lucrurile sunt pline de zei, nu menționează nicăieri pe ceilalți doi milesieni și nu face nici o referire sigură la concepțiile lor. Acest fapt deosebit l-a făcut pe cercetătorul elvețian Gigon să presupună că Aristotel, cu preocuparea sa profundă pentru aspectul istoric al cercetării sale, trebuie să fi căutat operele acestora doi și să fi descoperit copii care până în epoca sa se pierduseră.

Suda[2] enumeră ca titluri ale operelor lui Anaximandru: *Despre Natură, Descrierea Pământului, Stelele Fixe, Sfera*, «și alte câteva». Acestea provin probabil din catalogul bibliotecii din Alexandria și reprezintă secțiuni ale unei singure opere pe care Anaximandru însuși, potrivit obiceiului epocii sale, aproape sigur o va fi lăsat fără titlu, și, presupunând că titlurile sunt în realitate subtitluri, lista se prea poate să fi variat. În tot cursul Antichității, titlul «Despre Natură» (περὶ φύσεως) a fost dat fără deosebire scrierilor presocraticilor care, cât privește preocupările lor principale, erau cunoscuți ca «filosofii naturaliști» sau «fiziologiști» (φυσικοί, φυσιολόγοι: de exemplu, la Aristotel). Expresia era deja utilizată ca titlu în secolele al V-lea și al IV-lea î.Cr., deși acest lucru nu este cu adevărat demonstrat de pasajele citate în mod obișnuit ca dovadă, și în care un autor hipocratic sau Platon se referă la «cei care scriu despre natură»: aceasta și expresii similare îi delimitează ca grup recunoscut, însă nu se poate spune că indică ceva atât de precis precum un titlu.[3] Dovezi mult mai sigure provin din ceea ce se pare că nu a atras atenția cercetătorilor în legătură cu această temă, anume afirmația că sofistul din secolul al V-lea, Gorgias, a scris o carte pe care a numit-o «Despre Non-existent sau despre Natură».[4] Nu ne putem îndoi că titlul deliberat provocator a fost ales chiar de Gorgias și nici că avea drept scop parodierea titlurilor deja cunoscute. Se poate ca el să fi avut în special în vedere pe contemporanul său Melissos, a cărui lucrare potrivit lui Simplicius (*Phys.* 70.16, *De Caelo*, 557.10; DK, 30A4) se numea «Despre Natură sau despre Existent».

Clasificarea lucrărilor sale din Suda poate fi corect considerată ca reprezentând sfera preocupărilor lui Anaximandru. Asociată cu faptul întru totul autentificat că el a desenat o hartă a lumii cunoscute, aceasta i-a sugerat lui Heidel că Anaximandru a fost mai mult geograf decât filosof și că atenția limitată a peripaticienilor care au impus tradiția lor doxografică i-a conferit o imagine oarecum deformată a realizărilor sale privite în ansamblu. Relatările despre harta sa pot fi urmărite până la marele geograf și bibliotecar

alexandrin Eratostene, de exemplu aceea a lui Strabon care susținând că geografia este un studiu care merită să fie numit filosofic spune, după ce îi acordă locul de frunte lui Homer (I, 1, 11, DK, 12A6):

> *Cei care l-au urmat erau limpede oameni de seamă și pricepuți într-ale filosofiei; dintre ei Eratosthene spune că imediat după Homer au fost doi, Anaximandru, cunoscut și concetățean al lui Thales, și Hekataios din Milet. Primul a publicat cea dintâi tablă geografică [hartă a pământului], în timp ce Hekataios a lăsat o schiță considerată că este a lui, pe baza altor scrieri ale lui.*[5]

Anaximandru a fost de asemeni renumit și pentru realizările sale în astronomie, un fapt însoțitor firesc al preocupării sale pentru cosmos în ansamblu. Se spune despre el (D. L. II, 2) că a construit o sferă, adică un fel de model al cerurilor, însă din nefericire nu avem nici un detaliu despre acesta și suntem încă pe acea treaptă confuză a istoriei pe care atribuirea acțiunilor și descoperirilor specifice unui gânditor anume este aproape imposibil de verificat. Citim la Cicero că prima sferă celestă a fost modelată de Thales (*eam a Thalete Milesio primum esse tornatam, De Rep.* 1, 14, 22). Heidel menționează că potrivit lui Pliniu (II, 31, DK, 12A5) Anaximandru a descoperit înclinarea zodiacului, însă nu notează în același loc faptul că Eudemos în a sa *Istorie Astronomică* îi atribuie descoperirea lui Oenopides din secolul al V-lea (DK, 41.7). Ca și în cazul lui Thales, s-a spus că Anaximandru a inventat sau a introdus cadranul cu tijă dreaptă (gnomon) și că a indicat cu ajutorul acestuia «solstițiile, perioadele lunii, anotimpurile și echinocțiile» (Eusebios, DK, A4, cf. D. L. II, 1). Herodot, după cum am văzut, considera că este un import din Babilon, iar diferitele cuvinte utilizate de sursele noastre indică cel puțin un oarecare dubiu aici în ceea ce privește contribuția lui Anaximandru.[6] Potrivit lui Favorinus (*ap.* D. L. II, 1) cadranul a fost construit la Sparta, cetate de care va fi mai târziu legat printr-o povestire pe care o găsim la Cicero (*De Div.* I, 50, 112), anume că el e răspunzător pentru salvarea unui număr considerabil de vieți, prevenindu-i pe spartani asupra unui cutremur iminent și convingându-i să petreacă noaptea afară.[7] Astfel, după cum ne-am aștepta din preocupările sale geografice, el a avut în mod evident predilecția ioniană pentru călătorie, iar Aelian (*c.* 200 d.Cr.) spune că Anaximandru a condus expediția pentru întemeierea uneia dintre numeroasele colonii ale Miletului, anume aceea a Apolloniei pe țărmul Mării Negre (*V. H.* III, 7, DK, A3). Fără îndoială, asemenea lui Thales el a luat parte activă în viața publică a cetății sale, chiar dacă nu mai acceptăm că statuia din secolul al VI-lea ce poartă numele lui Anaximandru, și a cărei parte inferioară a fost descoperită în *bouleuterion* în Milet, a fost ridicată în cinstea filosofului.[8]

Analiza amănunțită făcută de Heidel mărturiilor provenind din sursele neperipatetice l-a condus la concluzia că scrierea lui Anaximandru era, pe scurt și într-o formă concisă[9], o istorie și geografie universală, «având ca scop schițarea istoriei evoluției cosmosului din momentul apariției sale din infinit și până în perioada vieții autorului». Ducând această tendință chiar mai departe, Cherniss afirmă: «Țelul lui Anaximandru a fost să ofere o descriere a pământului locuit, din punct de vedere geografic, etnologic și cultural, și a modului în care a ajuns să fie ceea ce este». Aceasta ar însemna că singura parte din concepția lui Anaximandru despre care nu avem altceva decât cele mai puține și mai îndoielnice informații, anume cosmogonia sa, avea pentru el doar un caracter incidental și pregătitor pentru scopul principal al cercetării sale. Putem admite posibi-

litatea că Aristotel și urmașii săi n-au spus nimic despre secțiunile din lucrare care nu-i interesau, însă să mergem atât de mult în direcția opusă înseamnă să nu mai ținem seama de mărturii.

Aici principalul nostru obiectiv trebuie să fie să încercăm o reconstituire a viziunii cosmogonice a lui Anaximandru, iar în cazul acesteia, după cum am văzut, stăm mai bine decât în cazul lui Thales. Nici unul dintre cei care ne informează și nici una din sursele lor nu au cunoștință de vreo scriere a lui Thales. Ei se bazau pe anecdote sau pe câteva apoftegme a căror autenticitate era îndoielnică sau chiar mai rău decât îndoielnică. Tratatul lui Anaximandru a putut fi citat și stilul său criticat de Teofrast, și suntem încredințați că Apollodoros a văzut o copie în secolul al II-lea. Indiferent ce credem despre interpretările lor, cel mai sigur este să presupunem că și Aristotel și Teofrast aveau la dispoziție scrierea și să fim suficient de prudenți în a critica ceea ce spun ei, din punctul de vedere al relativei noastre necunoașteri.

(2) Nelimitatul ca *arche*

Cel mai bun punct de pornire va fi relatarea pe care o oferă Simplicius, în mare parte preluând idei de la Teofrast (*Phys.* 24.13, DK, A9 și B1):

> *Anaximandru a numit ca* arche *și element al lucrurilor existente «nelimitatul», fiind primul care a introdus acest nume pentru* arche. *El spune că acesta nu este nici apa, nici vreunul din așa-numitele elemente, ci o substanță diferită care este nelimitată, din care-și trag obârșia toate cerurile și lumile cuprinse în ele. Lucrurile pier în acele lucruri din care își iau ființa, așa cum se cuvine; pentru că ele trebuie să dea socoteală unele altora, pentru nedreptatea făcută potrivit cu rânduiala [sau poate «estimarea»] timpului – exprimându-se astfel în termeni poetici.*

Astfel parafrazând și, în parte, citând cuvintele lui Anaximandru, Simplicius, având-i în vedere pe precursorii săi, Aristotel și Teofrast, continuă prin a-i interpreta:

> *Este cert că atunci când a observat cum cele patru elemente se preschimbă unul în altul, el nu a crezut că e înțelept să conceapă pe unul dintre acestea ca fundamentându-le pe celelalte, ci a postulat altceva. Mai mult, el nu explică* genesis *printr-o modificare calitativă a elementului, ci printr-o separare a contrariilor cauzată de mișcarea eternă.*

Puține pasaje descriptive referitoare la concepția presocratică au scăpat de critica aspră și amănunțită a multor cercetători moderni. Cel de mai sus nu constituie o excepție, și multe dificultăți au fost descoperite, dacă nu chiar produse, în el. Digresiunea neintenționată, că limbajul lui Anaximandru aici este mai degrabă poetic, ne oferă informația valoroasă că propoziția anterioară, deși este redată în greacă în vorbirea indirectă, păstrează câteva din cuvintele lui. În cel mai rău caz[10], critica trebuie să se refere la propoziția: «pentru că ele trebuie să dea socoteală unele altora pentru nedreptatea făcută potrivit cu rânduiala timpului», iar aceasta este o garanție suficientă că propoziția anterioară este o reprezentare corectă a gândirii lui Anaximandru.[11] Afirmația din interpretarea lui Simplicius, că Anaximandru explică originea lucrurilor «printr-o separare a contrariilor» etc., depinde fără îndoială de Aristotel, care scrie (*Phys.* I, 4, 187a20): «Alții afirmă că opusele sunt în unu și că sunt separate una de alta, așa cum spune Anaximandru».[12]

Este limpede (deși un alt punct de vedere a fost adoptat) că prima propoziție de la Simplicius înseamnă că Anaximandru a fost cel dintâi care i-a dat lui *arche* numele de *apeiron* (nemărginit, nelimitat). Că el a fost de asemeni cel dintâi care a folosit termenul de *arche* pentru ceea ce autori de după Aristotel, care aveau idei relativ diferite, au numit «substratum», apare nu din acest pasaj, ci din altul al lui Simplicius (*Phys.* 150.22): «Anaximandru afirmă că opusele sunt în substratum, care este un corp nelimitat, și separate una de alta: el a fost primul care a numit substratum *arche*». Observăm de asemeni că Teofrast a socotit necesar să explice cuvântul arhaic prin adăugarea termenului aristotelic στοιχεῖον (element).[13]

O dată cu Anaximandru, teoria fizicalistă a făcut un pas important către o noțiune de la care s-a retras de multe ori înainte de reapariția ei în lumea modernă, într-o formă cu totul diferită: noțiunea de imperceptibil. «Perspectiva fizică asupra lumii», scrie fizicianul von Weizsäcker, «a avut întotdeauna o tendință spre imperceptibil. Aceasta rezultă imediat din strădania fizicii de a obține o perspectivă unificată asupra lumii. Nu acceptăm fenomenele în deplinătatea lor multicoloră, ci dorim să le explicăm, adică dorim să reducem un fapt la altul. În acest proces, ceea ce este perceptibil este adesea explicat prin ceea ce nu este perceptibil».[14]

Anaximandru apoi respinge ideea că apa sau oricare dintre substanțele fundamentale vizibile, recunoscute de toată lumea (iar mai târziu de filosofi) ar putea sluji drept temei pentru tot restul. El postulează în schimb o substanță nenumită în spatele tuturor, mai puțin definită în caracterul ei, și pe care a caracterizat-o drept *apeiron* (din *a* privativ, indicând absența, și *peras* = limită sau hotar). Nu există nici un motiv pentru a considera apa, pământul, focul sau oricare astfel de fenomen obișnuit care apare în mod concret, ca anterior celorlalte. Matricea originară a universului trebuie să fie ceva mult mai elementar și mai fundamental decât oricare dintre acestea, și din care acestea toate sunt în aceeași măsură manifestări sau modificări secundare, obținute printr-un proces de «separare reciprocă».

De aceea următoarele întrebări se impun de la sine: De ce a trecut Anaximandru dincolo de fenomene? Ce înțelegea prin *apeiron*? Ce erau «contrariile» și în ce sens erau «în unu și separate una de alta?»

(3) Contrariile

Într-o argumentare generală, presupunerea unei realități imperceptibile dincolo de ceea ce este perceptibil a fost, pentru cel care căuta o unitate în spatele multiplicității fenomenelor, o prezumție corectă, după cum von Weizsäcker a confirmat-o din punctul de vedere al omului de știință. De asemenea, Anaximandru a avut și un alt motiv mai aparte pentru a o adopta, iar acest lucru introduce o trăsătură fundamentală a gândirii grecești, cu o istorie îndelungată și influentă, și anume ideea de contrarii primare. Ulterior, când substanța și atributul au fost deosebite categoric de Platon și Aristotel, s-a spus că elementele – pământul, apa, aerul și focul – sunt caracterizate de unul sau mai multe mulțumi de calități contrare, cald, rece, umed și uscat, și că din cauza atributelor lor opuse ele sunt tot timpul într-o stare de conflict. Literatura europeană atestă vitalitatea acestei noțiuni semi-antropomorfice. De la Ovidiu –

> Frigida pugnabant calidis, umentia siccis –

trecem la Spenser –

The earth the air and the fire
Then gan to range themselves in huge array,
And with contrary forces to conspire
Each against other by all means they may –

și la Milton –

Hot, cold, wet and dry, four champions fierce
Strive here for maistery.

Când Anaximandru a încercat pentru prima dată să dea o formulare filosofică ideii, nu era posibilă nici o distincție clară între substanță și atribut. La fel cum a vorbit despre «nelimitat», tot așa a desemnat opușii prin articol și adjectiv drept caldul, recele, umedul și uscatul.[15] Acestea, după cum a afirmat Cornford, sunt pentru Anaximandru nu calități, ci lucruri. « ‹Caldul› nu era călduros, considerat ca o proprietate adjectivală a unei substanțe care este caldă. Este un lucru-substantiv, iar ‹recele›, contrariul său, este un alt lucru. De unde rezultă că era posibil să gândești recele și caldul ca două lucruri opuse care ar putea fi toate contopite într-o stare indistinctă, asemenea unui amestec din apă și vin» (*Princ. Sap.* 162).

Conflictul contrariilor este un fapt de netăgăduit în natură. De exemplu, apa, a cărei natură este să stingă focul atunci când îl întâlnește, cu greu poate fi considerată substanța originară din care focul, împreună cu toate celelalte forme de existență materială, își au ființa. Aristotel prezintă astfel argumentul, deși nu îl menționează pe Anaximandru cu numele:

> *Unii gânditori consideră că aceasta* [sc. *o substanță diferită de elementele care au apărut din ea*] *este nelimitatul, nu aerul ori apa, pentru ca elementele să nu fie distruse de acela dintre ele care este nelimitat; căci ele sunt contrare între ele – de exemplu, aerul este rece, apa umedă, focul cald –, astfel încât dacă unul dintre ele ar fi nelimitat, celelalte ar fi trebuit să dispară. Acum însă, spun ei, este altceva din care elementele cunoscute derivă* (Phys. III, 204b24).

Chiar Anaximandru se referă la acest conflict în singurul fragment bine autentificat din opera sa: «Ele trebuie să dea socoteală unele altora, pentru nedreptatea făcută potrivit cu rânduiala timpului».

Pentru a evita orice neînțelegere, trebuie remarcată aici o distincție care la prima vedere pare destul de delicată. Există un sens în care apa (recele și umedul) poate să dea și dă naștere contrariului ei, focul (caldul și uscatul). Nici o altă semnificație nu poate fi atașată propoziției lui Anaximandru decât aceea că «nedreptatea» pe care ele o comit constă într-o năvălire, să zicem, a focului prin înghițirea parțială a rivalului său, apa, și invers. Era de fapt o credință greacă obișnuită, care apare mai clar la Anaximene, aceea că la circumferința universului căldura de foc (adică, în actuala ordine a lumii, soarele) nu doar evaporă umezeala pământului și a mării, transformând-o astfel în ceață sau aer, ci în cele din urmă o arde și o transformă în foc. De fapt, despre proces se vorbea ca despre o «hrănire» a soarelui cu apă și umezeală, așa cum am văzut la Thales.

În acest sens, focul *poate* fi produs din apă, însă numai datorită existenței simultane a amândoura, și, așa cum spune Anaximandru, balanța lor este întotdeauna echilibrată:

năvălirea unui contrariu este urmată de o răscumpărare prin care celălalt recâștigă terenul pierdut. Focul devine prin răcire nor, norul ploaie care, încă o dată, reface umezeala de pe pământ. Această avansare și retragere alternantă a caldului și a uscatului, a recelui și a umedului, este o expresie evidentă a succesiunii anuale a anotimpurilor.[16] Ea nu contrazice în nici un fel observația care a dus la abandonarea uneia dintre opuși ca *arche* primar, pentru că rămâne totdeauna la fel de adevărat că într-un univers în care *totul* era apă, precum acelea ale miturilor mesopotamiene și egiptene, pe care Thales le-a rationalizat poate prea pripit, nici un foc nu se va fi produs vreodată. Pentru ca apa să se transforme în foc, este necesară acțiunea focului, deja existent.

Astfel, chiar dacă propoziția «lucrurile pier în acele lucruri din care au luat naștere, potrivit cu necesitatea» este de asemeni a lui Anaximandru sau este o parafrază a lui Teofrast sau Simplicius, ea nu se poate referi (așa cum s-a crezut adeseori) la generarea primară a opușilor din, și la reabsorbția lor finală în, *apeiron*-ul ultim, ci doar la transformările lor reciproce în starea actuală. Altfel legătura sa cu citatul următor nu ar avea nici un sens.[17]

Pentru a recapitula, Anaximandru a observat că există tendința naturală a fiecărui element să-și asimileze contrariul. Focul și apa trebuie în mod inevitabil să fie în conflict. Când se întâlnesc, se luptă până ce unul sau celălalt triumfă, și fie focul este stins și nu rămâne nimic altceva decât apa, fie altminteri apa este uscată și focul rămâne în unica stăpânire a teritoriului. Reciproc, acest lucru poate fi descris în termenii lui Simplicius ca transformarea apei în foc și *viceversa*.[18] Există, bineînțeles, o treaptă intermediară, în mod evident vizibilă observației, a transformării apei în abur sau vapori, care pentru greci sunt incluse în termenul *aer*. În lumea privită ca un întreg, victoria completă și finală nu este niciodată acordată uneia sau alteia dintre forțele opuse (sau părțile unui litigiu, cum le-a imaginat Anaximandru): echilibrul dintre ele este întotdeauna refăcut și menținut. Dacă una câștigă un avantaj local, cealaltă năvălește în altă parte.

Dacă lumea s-a dezvoltat dintr-o singură substanță, trebuie să existe destul din această substanță pentru a crea întreaga lume și probabil încă mult în plus. Însă, dacă focul există în această cantitate, el s-ar bucura în mod inevitabil de o continuă victorie asupra rivalilor săi potențiali, nici unuia neputându-i-se permite să capete ființă; sau dacă *arche* sau *physis* al lumii ar fi apa, nu ar exista niciodată foc. Acest lucru rămâne adevărat indiferent cum considerăm termenul lui Anaximandru *apeiron*, pe care îl aplică stării primare a substanței, fie însemnând strict infinit în mărime, cum a făcut Aristotel, sau pur și simplu o cantitate nedefinită îndeajuns de mare pentru a sluji drept sursă sau rezervor[19] din care toate cele ce există au fost extrase. Ce anume a înțeles el exact prin acest cuvânt a fost subiectul unei considerabile dezbateri, și se cuvine acum să fie analizat.

A fost mult timp un loc comun să se creadă că milesienii erau interesați doar de problema «Din ce este făcută lumea?». Ei presupuneau că ea este constituită dintr-o singură substanță materială și s-au întrebat doar dacă această substanță era apa, aerul sau altceva. Aceasta a fost perspectiva lui Aristotel, deoarece atunci când i-a abordat de pe poziția schemei sale împătrite căutând, după cum ni se spune, numai anticipări ale cauzelor materiale, eficiente, formale și finale așa cum le concepea el, milesienii au apărut a fi preocupați numai cu «principii de ordin material» (τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας,

Metaph. 983b7). Limitând însă astfel orizontul și țelul analizei sale, el fără îndoială i-a indus în eroare pe aceia care, ignorând propria sa declarație de intenții, au presupus că el scrie o istorie a filosofiei. Nu «materia» (pentru care ei nu aveau nici un cuvânt, de vreme ce nu cunoșteau o altă formă de existență), ci mai degrabă «natura» (*physis*) este cuvântul cheie potrivit. S-ar putea să nu existe nici un exemplu sigur al acestui cuvânt în puținele fragmente ale filosofilor de dinaintea lui Heraclit, însă îl întâlnim cu un sens foarte apropiat la Homer[20], iar acest lucru împreună cu consensul general al Antichității este îndeajuns pentru a justifica afirmația lui Pohlenz conform căreia «conceptul de *physis* este o creație a științei ioniene, în care și-au rezumat noua lor înțelegere a lumii».[21] Mult mai comun, el semnifică adevărata constituție sau natură a lucrurilor, incluzând modul de a se comporta, deși poate să însemne și «naștere» sau «creștere» (de exemplu la Empedocle, fr. 8). Cele două înțelesuri sunt legate, de vreme ce, așa cum a spus Aristotel (*Phys.* 193b12), «*Physis* în sensul de generare este calea spre natură» (în sensul de stare sau structură, atinsă în cele din urmă). *Physis* a putut fi atât proces, cât și alcătuire sau formă dezvoltată, iar milesienii au fost interesați de ambele sensuri, deși mărturiile, așa cum sunt, sugerează că sensul al doilea (cel din *Odiseea*) este posibil să fi predominat în secolul al VI-lea.

Noua «înțelegere a lumii» a constat în înlocuirea cauzelor mitologice cu cele naturale, adică, a constrângerii exterioare cu dezvoltarea internă. Aceasta, după cum afirmă Pohlenz, este bine exprimată de folosirea generalizată a lui *physis*[22], care este ceva în mod fundamental intern și intrinsec lumii, principiul dezvoltării și a alcătuirii sale prezente, identificată pe această treaptă timpurie cu componenta sa materială. Ipoteza primară nu este pur și simplu că ea constă dintr-o unică substanță materială, ci că diversitatea stării sale actuale nu este așa din veșnicie, ci s-a dezvoltat din ceva în mod radical mai simplu într-un moment anume în timp.

(4) Semnificația lui *apeiron*

Această stare simplă inițială sau *arche*, Anaximandru a numit-o Nelimitatul, iar procesul prin care o stare a lumii a rezultat din ea a fost descris ca o «separare». Pentru a examina întâi chiar starea inițială, cum a conceput-o el și de ce a numit-o *apeiron*? Aristotel (*Phys.* 203b15; DK, A15), pentru care termenul avea sensul exact de infinit, menționează cinci considerente care au condus la credința că ceva este *apeiron*. Putem considera că acestea conțin toate aspectele tradiționale ale termenului până la epoca lui Aristotel și chiar în vremea lui. În cazul primului aspect, cel temporal, *apeiron*-ul lui Anaximandru merită cu siguranță să fie numit infinit. Noțiunea de infinit temporal era familiară gândirii grecești din Antichitatea îndepărtată în concepția religioasă a nemuririi, iar descrierea făcută de Anaximandru era în termeni adecvați acestei concepții, deoarece asemeni multora dintre urmașii săi, ne spune Aristotel (*Phys.* 203b13; DK, B3), el a numit *arche*-ul «nemuritor și nepieritor». Potrivit lui Hippolit, Anaximandru i-a atribuit de asemeni cuvintele «veșnic și fără vârstă» (*Ref.* I, 6, 1; DK, B2). Aceasta îl desemnează ca pe ceva de un ordin diferit decât orice este recunoscut în lumea actuală, și în plus exemplifică înțelesul lui *arche* atât ca starea originară a lucrurilor – deoarece el a existat dintotdeauna –, cât și ca temeiul permanent al ființei lor. *Arche* al tuturor lucrurilor nu poate avea el însuși un *arche* – un început – deoarece

atunci nu el, ci acest alt *arche* ar fi cel ultim. Iar ceea ce nu are *arche*, și la fel nici sfârșit, este *apeiron*, pentru că un *arche* ar constitui o limită. Și așa este într-adevăr, spune Aristotel (*Phys.* 203b7), folosind un argument care i s-a părut lui Cornford ca având «o încărcătură arhaică».[23]

Separat de sensul temporal de «etern», *apeiron* cunoaște alte două semnificații importante, în funcție de cum sunt gândite «hotarele» (*perata*) care îi lipsesc, interne sau externe. Dacă un corp este limitat extern, aceasta se poate întâmpla numai deoarece el întâlnește altceva, sau cel puțin așa li s-a părut lui Aristotel și autorilor de mai târziu.[24] Dincolo de limita sa trebuie să se afle altceva decât el însuși. Invers, atunci, un corp care este nelimitat în acest sens trebuie să se întindă la infinit, sau cel puțin indefinit, în spațiu. În *Placita* a lui Aëtius (DK, A14) ni se spune că Anaximandru a considerat *apeiron* ca infinit în acest sens cantitativ «cu scopul ca procesul de devenire să nu înceteze». «Contrariile» existente, după cum am văzut, și corpurile mult mai complexe compuse din ele, pier în mod repetat. În consecință, aparent argumentul ar afirma că dacă furnizarea trebuie să se mențină – așa cum se și întâmplă și s-a întâmplat din vremuri imemoriale –, atunci izvorul din care apar noile lucruri, adică *apeiron*, trebuie să fie nesecat și de aceea infinit.

Pare îndoielnic, oricum, că Anaximandru însuși a utilizat acest argument.[25] Mai degrabă se pare că autorul a făcut această inferență dintr-o propoziție în care Aristotel neagă faptul că acesta este un raționament corect pentru a presupune existența unui corp infinit, fără a sugera însă că Anaximandru a procedat astfel. «Nici nu este necesar», scrie Aristotel (*Phys.* 208a8; DK, A14), «să existe un corp infinit sensibil în act, pentru ca generarea să nu înceteze; pentru că distrugerea unui lucru poate fi generarea altuia, în timp ce întregul rămâne finit». Ceea ce spune Aristotel este categoric adevărat. Procesul de naștere și de pieire este circular. A pieri nu înseamnă a dispărea în neant, ci a se transforma într-o altă formă a materiei. Această circularitate, simbolizată de Anaximandru ca o alternare între «nedreptate» și «remediu», se pare că a fost centrală pentru gândirea sa. Dacă el nu a observat că se elimină necesitatea existenței unui izvor nesecat de materie primă din care se extrage veșnic pentru a forma noi ființe și alte lucruri din lume, înseamnă că mintea sa a fost mai puțin ageră decât sugerează mărturiile despre el.

Este puțin probabil că Anaximandru a fost capabil să înțeleagă noțiunea de infinit strict spațial sau cantitativ, noțiune care a adus importante progrese în matematică. Este într-adevăr pur conceptuală și nu are nici un înțeles în lumea experienței sensibile imediate. Ca unul din cele cinci argumente pentru a crede în infinit, Aristotel spune că numărul, mărimea matematică și spațiul de dincolo de cer sunt considerate infinite «deoarece în gândirea noastră nu se epuizează niciodată».[26] Este greu de crezut că Anaximandru a raționat astfel. Cu siguranță, el a considerat *apeiron* o enormă masă înconjurând (περιέχειν, Ar. *Phys.* 203b11) întreaga noastră lume, însă s-ar fi putut chiar să-i apară în gândire ca o imensă sferă, așa cum a sugerat Cornford. Cuvântul era folosit în greacă pentru a descrie atât forma sferică, cât și pe cea circulară, iar într-o epocă fără vreo știință a gramaticii, semanticii sau logicii, oamenii erau în voia cuvintelor într-o măsură care nu este întotdeauna ușor de înțeles. Un cuvânt era mai degrabă ca o unică entitate considerată ca întreg, iar diferitele sale semnificații, pe care noi le analizăm și le separăm fără dificultate, puteau apărea numai ca diferite aspecte sau fațete ale unui singur înțeles.

Este potrivit de aceea să ținem seama de faptul că *apeiron* era folosit pentru sfere și inele, pentru a indica fără îndoială că se poate merge continuu în jurul lor fără să se ajungă la o linie de hotar. Aceasta rezultă în mod deosebit de clar când Aristotel afirmă (*Phys.* 207a2) că inelele de pus pe deget sunt numite infinite dacă nu au atașată o piatră prețioasă. Empedocle (fr. 28) vorbește despre o sferă nelimitată, iar cuvântul este de asemeni aplicat unei mantii fără cusături, cât și grupului circular de adoratori adunați în jurul altarului.[27]

În al doilea rând, *apeiron* era utilizat având în minte mai ales *perata* interne, pentru a indica faptul că nici o linie nu poate fi trasată între părți în interiorul întregului. În acest fel el se apropie de noțiunea de nedeterminare. Un corp nelimitat în acest sens poate fi constituit din diferite tipuri de materie, însă ele sunt contopite într-o masă indistinctă. Stând pe țărm putem vedea cu claritate unde încep și unde se termină marea, pământul și aerul. Lumea nu este *apeiron* în sensul pe care îl avem în vedere. Însă ne putem imagina un fel de cataclism care ar putea distruge aceste hotare, la fel cum ne putem imagina o stare inițială de haos înainte ca principalele diviziuni ale lumii să fie atât de clar distinse, cum sunt pentru noi acum. Dacă pământul, apa și cerul au fost contopite într-o unică masă topită și mărită, lumea ar putea fi descrisă ca un amestec fără margini, sau nelimitat (în greacă ἄπειρον μῖγμα), ceea ce înseamnă că hotarele dintre diferitele sale componente nu există și că acestea sunt inextricabil amestecate. Nu se pune problema extensiunii limitelor lumii.

Trebuie să repet că nu suntem pe o treaptă a gândirii în care să fie posibile distincțiile clare între diferitele utilizări ale aceluiași cuvânt. O anumită moștenire a ideii de ordin magic că un cuvânt sau nume are o existență independentă și o esență a sa, și de aceea poate fi considerat un lucru, a persistat până în epoci ulterioare acesteia și a influențat chiar și gândirea celor mai luminați oameni, oricât ar fi fost de mult retrasă în subconștient. Pentru asta *Cratylos* al lui Platon este o dovadă concludentă. Prin urmare, nu este vorba de a decide pe care din cele câteva sensuri a intenționat Anaximandru să-l considerăm pentru termenul său, ci numai care sens a fost cel mai important în mintea sa. Este probabil că aceasta a fost ideea de indeterminare internă, mai degrabă decât aceea de infinitate spațială, de vreme ce prima a oferit o soluție la problema pe care încerca să o rezolve. După cum am văzut, Anaximandru a fost influențat de dificultatea de a presupune ca elementul unic primar să fie apa, sau «umedul», așa cum făcuse Thales, sau oricare dintre contrariile reale împreună cu trăsăturile lor determinate. Datorită credinței sale în ostilitatea inerentă sau «nedreptatea» acestora, nici una dintre ele, nu numai că nu slujește drept izvor de ființă pentru celelalte, dar le-ar împiedica cu desăvârșire pe toate. O substanță primară trebuie să fie, ca să spunem așa, neutră față de aceste ostilități și trebuie de aceea să nu aibă trăsături determinate ale sale proprii. Ea trebuie să poarte, întâi inactive și suspendate ca într-o soluție, caracteristicile tuturor viitoarelor contrarii care la timpul potrivit urmau să fie – termen semnificativ, care probabil îi aparținea – «separate de» (sau «din») ea. Aici putem găsi, după toate probabilitățile, principalul motiv pentru care și-a numit *arche* pur și simplu *apeiron*. Nu existau în el *perata* între cald, rece, umed și uscat. Înainte de formarea unui cosmos, despre opusii aceștia se putea spune că deocamdată nu existau, pentru că erau amestecate indistinct. În același timp (pentru a utiliza o posibilitate a limbii care nu era la dispoziția lui Anaximandru), ei erau într-o stare potențială, astfel încât apariția lor ulterioară în ființe reale și active era totdeauna posibilă.

Dificultățile acestei concepții, cel puțin așa cum a fost exprimată în limbajul necizelat al epocii sale, nu erau imediat manifeste. Pentru a le înfățișa pe deplin a fost nevoie de claritatea intransigentă a unui Parmenide. Putem spune că dacă opusele au putut fi separate de *arche*, acesta trebuie să-i fi conținut tot timpul și de aceea nu poate fi descris ca o unitate. Aplicând vechea expresie după care «toate iau naștere dintr-un singur lucru», Anaximandru de fapt ne-a înșelat.[28] Însă această critică aparține unei trepte mai avansate a gândirii, o treaptă necesară între monismul naiv al milesienilor și distincția aristotelică între diferitele moduri ale ființei.[29]

(5) Divinul *apeiron*

Ar mai fi ceva de spus despre *arche*-ul lui Anaximandru pe baza cuvintelor lui Aristotel din *Phys.* 203b6 (DK, A15):

> *Orice lucru sau* este *o origine sau* rezultă *dintr-o origine: nelimitatul nu are o origine, deoarece aceasta ar constitui o limită pentru el. Pe lângă aceasta, fiind o origine* [*sau izvor sau principiu:* arche], *este nenăscut și nepieritor... De aceea, după cum spun, nu există o origine pentru el, ci el apare ca origine a celorlalte lucruri cuprinzând totul și conducând totul, așa cum susțin acei filosofi care nu admit alte cauze în afară de nelimitat cum ar fi Mintea sau Iubirea; iar acesta, spun ei, este divinul, pentru că este nemuritor și nepieritor, așa cum afirmă Anaximandru și cei mai mulți dintre cercetătorii naturii.*

Aristotel distinge aici pe gânditorii ulteriori lui Anaximandru pentru care credința într-o substanță însuflețită și care se mișcă de la sine începea să fie nesatisfăcătoare, astfel încât, asemeni lui Empedocle și lui Anaxagora, ei s-au îndreptat către noțiunea de forță mișcătoare separată, față de cei care, precum milesienii, erau încă doar în faza hilozoistă. Pentru aceștia un singur *arche* îndeplinește rolul dublu; el include sau cuprinde toate lucrurile și este de asemeni și forța conducătoare. Acest verb (κυβερνᾶν, literal «a cârmi») a fost aplicat în secolul al V-lea de Diogenes din Apollonia (fr. 5) aerului, pe care el l-a preluat ca *arche* de la urmașul lui Anaximandru, Anaximene. În altă parte la presocratici îl găsim la Heraclit (oricare ar fi traducerea și interpretarea corecte ale fr. 41) și la Parmenide (fr. 12, *v.* 3). După toate probabilitățile acest cuvânt și restul limbajului aici citat din «filosofii care vorbesc despre nelimitat» apar încă de la Anaximandru, la fel ca și cele două atribute despre care Aristotel afirmă explicit că sunt ale lui Anaximandru.[30]

Acești termeni, așa cum spune Aristotel ceva mai târziu (207a18), comunică o anumită măreție a tonului enunțurilor făcute de filosofii timpurii despre *aperion*. Într-adevăr, nu numai atribuirea vieții, ci și a puterilor guvernatoare lui *arche* sugerează imediat că el are un statut divin. Același verb («a cârmi», κυβερνᾶν) este desigur aplicat divinităților în contexte nefilosofice.[31] De aceea nu este surprinzător că Aristotel continuă și atribuie caracterul de divinitate conceptului de *arche* de la Anaximandru și de la cei care gândeau ca el. Într-adevăr, pentru un grec, așa cum arată Aristotel în propoziția următoare, acest lucru rezultă direct din realitatea nemuririi. Dacă include puterea directoare sau conducătoare el implică de asemeni cel puțin o anumită formă de conștiință. În cazul lui Anaximandru nu mai avem o altă mărturie asupra acestei probleme, însă filosofii moniști de mai târziu atribuie în mod explicit conștiința și

inteligența unicului lor *arche* material. Aceasta reprezintă începutul drumului care va conduce în cele din urmă la separarea materiei și cauzei mișcătoare, adică a materiei și a spiritului, pe măsură ce dificultatea de a le identifica devine mai evidentă; însă aceasta se va petrece totuși ulterior. În prezent chiar termenul «materie» este anacronic.[32]

(6) Cosmogonia și cosmologia

De la starea primară sau sursa originară a tuturor lucrurilor, trecem la procesul prin care o ordine a lumii ia ființă. Acesta este descris ca fiind, în termeni generali, un proces de «separare» în *apeiron* produs de «o mișcare eternă». În cuvintele lui Aristotel (*Phys.* 187a20), «opușii sunt în unu și sunt separați unul de altul». Acest enunț despre proces se înscrie bine în descrierea noastră asupra naturii primare a lui *apeiron* ca o contopire inițială nedeterminată a tuturor opușilor.[33] Dar nu suntem limitați la termenul general *ekkrisis* (sau *apokrisis*) pentru cunoașterea noastră asupra modului în care Anaximandru credea că lumea se formează din *apeiron*. O parte a descrierii cosmogoniei sale, preluată de Eusebios din compilația numită *Stromateis* și care pornește de la Teofrast, sună astfel (DK, A10):

> *El spune că la nașterea acestui cosmos un*[34] *sâmbure de cald și rece s-a diferențiat de substanța eternă și la periferia acesteia s-a format o sferă de foc care înconjură atmosfera din jurul pământului, întocmai scoarței care cuprinde copacul. După ce aceasta s-a rupt în bucăți și focul a fost prins în anumite inele, s-au format soarele, luna și stelele.*

Ultima propoziție poate fi înțeleasă mai bine prin comparație cu următoarele pasaje.

> (*a*) (*Aët. II, 13, 7, DK, A18*) *Anaximandru susține că aștrii reprezintă concentrații* (*lit. «pâsliri», engl.* feltings *în traducerea românească, «compactări», n.t.*) *circulare de pâclă plină cu foc, scoțând flăcări prin orificiile aflate într-o anumită parte.*
>
> (*b*) (*Hippolit*, Ref. *1, 6, 4, DK, A11*) *Aștrii iau naștere sub forma unui cerc de foc, separat de focul care pătrunde cosmosul și înconjurat de pâclă. Există deschizători ca niște răsuflători, anumite canale*[35] *întocmai orificiilor la flaut, prin care apar stelele. Când acestea se astupă, se produc eclipsele.*

Cuvântul γόνιμον, aici tradus cu «sâmbure», este un adjectiv însemnând generator, fertil, capabil să dea naștere, și este utilizat referitor la ouă și la sămânță.[36] El este folosit din nou de Teofrast în *De Igne*, 44 numai în legătură cu viața plantelor și a animalelor.[37] Nu vom ști niciodată dacă acesta era propriu-zis termenul folosit de Anaximandru, dar este în concordanță cu limbajul generării organice care pare să existe în pasaj și, după cum am văzut în discutarea ipotezei lui Aristotel referitoare la Thales, este o perspectivă care ar fi putut fi adoptată de gândirea acelor filosofi speculativi timpurii. Întregul pasaj sugerează categoric, așa cum a arătat prea bine profesorul Baldry[38], faptul că Anaximandru și-a conceput cosmogonia pe baza analogiei dintre concepțiile timpurii privitoare la sămânța animalelor și cele privitoare la dezvoltarea embrionului. Lumea mitică asemănătoare cu un ou din cosmogonia orfică și din alte cosmogonii arată cât de primitivă poate fi o astfel de noțiune și «separarea» (ἀπόκρισις) seminței în uter, rolul jucat de cald și de rece, termenul φλοιός și «desprinderea» (ἀπορραγῆναι) noului organism de corpul părinte, sunt toate cunoscute din scrierile grecești medicale, așa cum

își găsesc locul și în explicația despre care vorbim. Cât despre φλοιός (cuvântul tradus mai sus prin «scoarță») putem observa împreună cu Baldry că înseamnă «orice piele care se formează în jurul unui organism în dezvoltare, plantă sau animal». Aristotel (*H. A.* V, 558a28) îl utilizează vorbind despre membrana din jurul unui ou, iar despre Anaximandru însuși se spune că l-a aplicat învelișului cu ghimpi care, potrivit teoriei sale, înconjura primele forme de viață animală. Ca și cum Anaximandru a considerat «pielea» exterioară a lumii-embrion separând-o de matricea «Nelimitatului» în care s-a format[39], ca pe un fenomen paralel cu dezvoltarea acestei membrane din jurul oului, la fel la embrionii de animale și la copaci.[40] De vreme ce învelișul lumii este sferic, în mod evident nu s-a intenționat accentuarea referinței la copaci[41] (care ar fi putut fi adăugată de Teofrast, sau chiar mai târziu).

Ideea că ar trebui ca descrierea cosmogoniei să se facă în termeni de viață organică este adecvată modului de gândire al acestor pionieri. Doxografii[42] ne spun că *arche*-ul lui Anaximandru este în mișcare veșnică. Rațiunea acestui lucru nu este nicăieri explicată, o omitere condamnată de Aristotel, însă fără îndoială datorată persistenței credinței că *arche* este în mod veșnic însuflețit. De vreme ce pentru grec însăși noțiunea de viață implică mișcarea auto-generată, nici o cauză externă nu putea fi concepută, cu atât mai puțin necesară. Anaximandru a respins exemplificarea antropomorfică a unirii sexuale care a constituit baza cosmogoniilor mitice, însă pentru el este încă firesc și rațional să considere matricea universului ca fiind însuflețită, iar originea lui ca provenind dintr-un fel de sămânță sau ou.

Acest nucleu fertil ce conține (matricial) opușii se desprinde de Nelimitat și se dezvoltă într-o sferă de foc ce închide o masă caldă și umedă. Între cele două este o ceață întunecată (ἀήρ). În acest stadiu numai despre două contrarii primordiale se poate spune că sunt separate, caldul incluzând uscatul iar recele incluzând umedul. Ceața apare prin acțiunea periferiei calde asupra centrului rece și umed, și sub aceeași acțiune a căldurii umedul și uscatul ajung către sfârșit și mai mult separați, producând pământul și marea. Astfel Aëtius (DK, A27 *fin.*):

> *Anaximandru afirmă că marea este o rămășiță a primei umidități, cea mai mare parte a acesteia fiind secată de foc.*

Anaximandru s-a numărat printre aceia ale căror explicații despre originea mării sunt menționate de Aristotel în *Meteorologica* (353b5, traducere în engleză de Lee):

> *Aceia care erau mai pricepuți în filosofia naturală [spre deosebire de poeții teologi din vechime] cred că ea a avut un început. Ei spun că la început tot spațiul din jurul pământului era lichid, și că, uscându-se, apa care a fost evaporată a devenit cauza vânturilor și revoluțiilor soarelui și a lunii, în timp ce ceea ce a rămas este marea: de aceea ei cred că marea încă se evaporă și se împuținează, și că în cele din urmă va veni un timp când ea va fi cu totul secată.*

Anaximandru este menționat cu numele în comentariul lui Alexandros din Afrodisia asupra acestui pasaj (DK, A27).

> *Unii dintre aceștia susțin că marea este o rămășiță din umezeala inițială. Regiunea pământului era umedă și ulterior o parte din umiditate s-a evaporat, datorită soarelui [...], însă partea din ea rămasă în urmă în adânciturile pământului a format marea. Prin urmare ea se împuținează continuu pe măsură ce soarele o usucă, și în cele din urmă va seca. Potrivit lui Teofrast, această opinie a fost împărtășită de Anaximandru și Diogenes.*

Este caracteristic pentru gândirea milesiană ca, o dată ce separarea opușilor reciproc ostili a început, procesul cosmogoniei să fie continuat prin exercitarea firească a puterilor lor corespunzătoare: căldura usucă umezeala, și așa mai departe. Este de asemeni interesantă, după ipoteza lui Aristotel și a noastră despre Thales, și proeminența imediată a umezelii și căldurii de îndată ce fertilizarea și generarea sunt pe cale să se producă. Mai ales căldura are de jucat un rol însemnat ca prim agent al lui *genesis*, iar într-o fază ulterioară acțiunea căldurii asupra umezelii este cea care produce viața animală. Aceste trăsături ale sistemului lui Anaximandru întăresc probele împotriva acelora care au discreditat ipoteza lui Aristotel ca apărând din progresul ulterior al cunoașterii medicale și fiziologice în Grecia. Observăm mai degrabă, după cum ar fi de așteptat, anumite puncte de contact între cei doi care au fost concetățeni și cercetători în același domeniu.

Următoarea etapă în același proces continuu explică formarea corpurilor cerești. Pe lângă mărturiile deja citate, avem următoarele[43]:

(*a*) *Hippolit, după cuvintele citate, adaugă: «iar luna apare uneori plină, iar alteori în scădere, în funcție de deschizături, dacă sunt astupate ori nu». Urmează o propoziție din care câteva cuvinte au fost probabil eliminate din manuscrise, care însă pare să spună că ciclul soarelui este de douăzeci și șapte de ori mai mare decât diametrul pământului*[44] *și cel al lunii de optsprezece ori mai mare, și adaugă faptul că soarele este cel mai înalt corp ceresc, iar astrele sunt cele mai joase.*

(*b*) *Simpl.* De Caelo *471.4 (DK, A19, vorbind despre planete): «Anaximandru a fost cel dintâi care a pus în discuție mărimile și distanțele dintre planete, așa cum spune Eudemos, care atribuie vechilor pitagoricieni stabilirea poziției lor. Mărimile și distanțele soarelui și ale lunii se stabileau până acum luându-se ca punct de plecare al cunoașterii noastre eclipsele, și pare verosimil să presupunem că și aceasta a fost descoperirea lui Anaximandru».*

(*c*) *Aët. II, 15, 6 (A18): «Anaximandru, Metrodoros din Chios și Crates susțin că soarele este așezat mai sus decât toate astrele, apoi luna, și dedesubtul acestora stelele și planetele».*

(*d*) Ibid. *20, 1 (A21): «Potrivit lui Anaximandru, soarele este în esență un cerc de douăzeci și opt de ori mai mare decât mărimea pământului, având forma unei roți de car. Marginea este scobită și plină de foc și într-un anume punct permite focului să fie văzut printr-un orificiu asemenea orificiului de la foale: acesta este soarele».*

(*e*) Ibid. *21, 1 (A21): «Anaximandru afirmă că soarele este egal ca mărime cu pământul, însă cercul de pe care are loc exhalația focului și care se învârtește este de douăzeci și șapte de ori mai mare decât mărimea pământului.»*

(*f*) Ibid. *24, 2 (A21): «Potrivit lui Anaximandru eclipsa de soare se produce când se astupă orificiul prin care focul este exhalat.»*

(*g*) Ibid. *25, 1 (A22): «Potrivit lui Anaximandru, cercul lunii este de nouăsprezece ori mărimea pământului, asemănător unei roți de car, cu interiorul plin de foc la fel cu cercul soarelui, așezat oblic, precum și cel al soarelui și producând o singură exhalație ca printr-un orificiu de foale. Eclipsa de lună se produce potrivit mișcărilor roții.»*[45]

(*h*) Ibid. *29, 1* (*A22*): *«Anaximandru spune că luna este în eclipsă atunci când se astupă orificiul de pe cercul roții.»*

(*i*) Ibid. *28, 1* (*A22 omite ultima frază*): *«Anaximandru, Xenofan și Berosos afirmă că luna are lumină proprie, într-o anumită măsură mai slabă* [*decît cea a soarelui*].»[46]

În pofida discrepanțelor minore, putem admite ca verosimilă următoarea explicație. Învelișul sferic și de foc din jurul cosmosului nou născut se împarte (fără îndoială sub presiunea crescândă a ceții sau a vaporilor cauzați de propria sa acțiune de evaporare a centrului de apă) în cercuri separate, și în jurul fiecăruia o ceață densă se adună și se concentrează. Pe unde sunt orificii în învelișul înconjurător, vedem chiar corpurile cerești. Astfel, soarele și luna sunt într-adevăr roți de foc învârtindu-se în jurul pământului, însă conținute în tuburi de vapori cu excepția unui loc unde există un orificiu, prin care focul este răspândit precum un jet de gaz arzând printr-o crăpătură a unei țevi. (Analogia modernă este mai potrivită decât cea grecească a aerului ieșind prin vârful unei perechi de foale). Cercurile stelelor nu sunt atât de ușor de explicat din sursele noastre fragmentare, însă s-ar putea presupune că fiecare conține mai multe orificii.[47] Menționarea Căii Lactee, în opinia unor cercetători moderni, abia dacă oferă o explicație adecvată, deși apariția ei se poate să fi ajutat la constituirea ideii roților în concepția lui Anaximandru. Acestea erau în mod evident considerate ca aflându-se toate în același plan sferic, planetele nefiind încă deosebite în această privință de stelele fixe. (Eudemos, în pasajul (*b*) de mai sus, atribuie determinarea orbitelor planetare pitagoricienilor. Aducerea lui Anaximandru, făcută de Simplicius, în contextul legat de planete este neclară, ca și aparenta sugestie că Anaximandru însuși ar fi putut calcula mărimile și distanțele soarelui și lunii pe baza observării eclipselor).

A presupune că stelele sunt mai aproape de pământ decât soarele și luna este contrar astronomiei grecești de mai târziu, potrivit căreia stelele fixe sunt – așa cum pare cel mai firesc – în planul circumferinței celei mai îndepărtate a cosmosului sferic, iar soarele, luna și planetele se rotesc pe diferite orbite sub ele. Situația de care vorbește Anaximandru ridică pentru un spirit modern problema modului în care cercurile stelelor evită obstrucționarea, cel puțin uneori, a luminii soarelui și lunii, însă este foarte incert dacă aceasta l-a preocupat în mod conștient.[48]

Putem presupune că inelele au diametrul pământului. Diferitele mărimi (diametre) relatate ale inelelor soarelui și lunii (de 27 și 18 sau 28 și 19 ori dimensiunea pământului) au fost, din vremea lui Burnet (*EGP*, 68), explicate ca măsurători ale suprafeței interioare sau exterioare a inelelor, până ce Kirk a atras atenția asupra faptului simplu că acest lucru necesită o diferență de două diametre ale pământului, și nu de unul. El sugerează că «figura mai mare ar putea reprezenta diametrul de la o margine extremă la cealaltă margine extremă, iar cea mai redusă diametrul dintre punctele situate la jumătate între marginile interioare și cele exterioare ale obadei de aer» (KR, 136). În orice caz, figura mai mare este probabil o perfecționare făcută de un comentator a schemei simple, exprimată în multipli de trei, a lui Anaximandru. Nu s-a păstrat nici un enunț despre dimensiunea inelelor stelare, însă de vreme ce se spune că diametrul pământului este de trei ori înălțimea sa, este ca și cum aceste numere aveau o origine tradițională sau sacră pe care Anaximandru nu a putut-o ignora; situație în care numărul care lipsește pare să fie nouă.[49]

Afirmația că soarele vizibil este de aceeași mărime (de același diametru) cu pământul este, pentru timpul lui Anaximandru, remarcabilă. (În secolul următor Anaxagora a putut fi acuzat pentru că a spus că soarele este o piatră incandescentă mai mare decât Peloponesul). De asemenea, ea dă naștere unei dificultăți dacă încercăm să o corelăm în mod exact cu distanța dintre soare și pământ, adică diametrul roții sale.[50] Această opinie nu i se va fi impus cu forța în minte, căci toate mărturiile confirmă că Anaximandru era un gânditor îndrăzneț și original. Oricum, poate că posibilitatea ca această afirmație să nu fie întru totul autentică nu trebuie cu desăvârșire exclusă.

Explicația bine atestată a eclipselor și a fazelor lunii ca fiind datorate deschiderilor și închiderilor alternative ale orificiilor din tuburile de vapori prin care se văd corpurile cerești este o altă indicație a stării rudimentare a astronomiei lui Anaximandru și elimină presupunerea binevoitoare a lui Simplicius că ar fi putut deja să folosească aceste fenomene pentru a calcula mărimile și distanțele soarelui și lunii.

Cu greu mai putem obține alte detalii certe despre această secțiune a sistemului. Aëtius vorbește despre cercurile soarelui și lunii ca fiind «așezate oblic», de presupus față de ecuatorul ceresc, iar expresia este fără îndoială, așa cum susține Heath, o încercare de a explica mișcarea anuală a soarelui și mișcarea mensuală a lunii. Au fost propuse modalități ingenioase prin care Anaximandru ar fi intenționat să explice solstițiile[51], însă toate sunt ipotetice. Nu este sigur nici măcar dacă termenul «rotații» (τροπαί), prezent în pasajele care în mod evident se referă printre alții și la Anaximandru, se aplică solstițiilor[52] sau pur și simplu, așa cum se întâmplă uneori, mișcărilor de rotație ale corpurilor cerești.[53] În pasajul din *Meteorologica* citat mai sus, Aristotel constată că acțiunea focului cosmic de evaporare a apei a produs «vânturile și revoluțiile soarelui și lunii». Comentând acest lucru Alexandros spune (pasaj omis din traducerea de mai sus):

> *Din ea [adică, din acea parte a umezelii primare care a fost evaporată de soare] s-au format vânturile și revoluțiile (în traducerea românească, «solstițiile», n.t.) soarelui și ale lunii, ideea fiind că revoluțiile (mișcările de rotație?) ale acelor corpuri se explică de asemeni prin aceste evaporări și exalații, de vreme ce ele se produc în acele regiuni în care primesc o abundentă cantitate de umezeală.*

Este aici o referire clară la ideea timpurie că focul cosmic sau corpurile cerești sunt «hrănite» cu umezeală (despre care vezi mai sus).[54] Această descriere la mâna a doua sau a treia cu greu ne va îngădui să mergem mai departe decât atât. Anaximandru s-ar putea să fi presupus că limitele traiectoriei soarelui pe eclipsă sunt determinate de abundența, într-o anumită regiune a cerului, a umidității de care depinde existența sa; sau s-ar putea să fi încercat să creeze o teorie pentru a explica întreaga realitate a mișcărilor cosmice de rotație, sugerând că mișcarea a fost inițiată și menținută de acești curenți de aer pe care procesul de evaporare i-a stârnit într-un anumit fel. Nu ni se oferă nici o altă explicație a mișcării de rotație a cercurilor cosmice iar singura alternativă este să presupunem că mișcarea a fost cumva inculcată de «mișcarea eternă» a Nelimitatului, a cărei natură nu este definită. «Dând naștere» cosmosului, «progenitura sa», el nu a născut un copil mort. Un limbaj ca acesta s-a dovedit a fi adecvat ideilor lui Anaximandru și nu numai în sens metaforic. Naivă așa cum pare, această explicație, considerată în ansamblu, este cea mai verosimilă. Este suficient să arătăm că la greci astronomia era încă în faza de început. Puterea unui gânditor ca Anaximandru se află

în zborul cutezător al rațiunii imaginative cu care el a creionat conturul cosmosului, și putem fi de acord cu Dreyer că «probabil sistemul nu a depășit niciodată stadiul de simplă schemă și nu a fost elaborat în detaliu».

Mărturiile despre forma și poziția pământului sunt după cum urmează:

(*a*) [*Plut.*] Strom. (*A10, în același context ca pasajul citat mai sus*): «*Și el afirmă că pământul este de formă cilindrică, cu lățimea de trei ori cât înălțimea*».

(*b*) *Hippolit,* Ref. *1, 6, 3* (*A11*): «*Pământul este liber în suspensie, nu prin acțiunea vreunei forțe, ci rămânând unde este datorită faptului că este în egală măsură depărtat de toate. Ca formă, este curbat* [*vezi mai jos pentru acest cuvânt*], *rotunjit, asemenea tamburului unei coloane de piatră; una dintre suprafețe este cea pe care stăm noi, iar cealaltă se află de cealaltă parte*».[55] *Aëtius (A25) repetă că pământul «este asemenea tamburului de piatră unei coloane».*

(*c*) *Aristotel a arătat mai înainte care este motivul pentru care pământul rămâne în centru* (De Caelo, *295b10, A26*): «*Sunt unii însă care numesc ‹indiferență›*[56] *cauza faptului că el stă pe loc, de exemplu, dintre cei vechi, Anaximandru. Aceștia susțin că acel ceva ce este situat în centru și este raportat în chip egal față de extremități nu are nici un impuls pentru a se mișca într-o direcție – fie în sus ori în jos ori într-o parte – mai degrabă decât în alta; și de vreme ce este imposibil pentru el să realizeze mișcarea în direcția opusă deodată, el rămâne în mod necesar pe loc*».

(*d*) *Eudemos,* Astronomia, *citat de Theo* (*p. 198.18 Hiller, A26*) via *Dercyllides: «Anaximandru spune că pământul este în mod liber suspendat și se mișcă în jurul centrului universului».*

Sensul exact al cuvântului γυρόν (tradus în pasajul (*b*) prin «curbat»; este o corecție pentru ὑγρόν din manuscris, imposibil de acceptat)[57] este dificil de determinat. Dicționarul îl înregistrează ca însemnând atât «rotund» cât și «convex», și este folosit în legătură cu o persoană cu umerii lăsați în *Odiseea* (XIX, 246). Anaximandru, dacă a utilizat cuvântul, se poate să fi intenționat să spună că suprafețele pământului nu sunt plate ci convexe, cum observația ar putea sugera, deși acest lucru ar face comparația cu «piatra unei coloane» mai puțin potrivită. Substantivul corespondent (γῦρος) este întrebuințat despre ceva de forma unui inel, ca de exemplu un șanț săpat în jurul unui copac, iar o altă posibilitate este că Anaximandru a intenționat să indice că pământul are o gaură în centru, punând astfel de acord forma sa cu cercurile corpurilor cerești din jurul lui. Tamburul unei coloane de piatră aveau adesea o astfel de gaură.[58]

Afirmația citată din Eudemos în pasajul (*d*), anume că pământul este în mișcare, nu trebuie considerată prea serios. În același pasaj, lui Eudemos i se atribuie o relatare probabil exagerată a cunoștințelor despre astronomie ale lui Thales, precum și afirmația că Anaximene a descoperit cauza eclipselor lunii și faptul că lumina ei este oglindită de la soare. Așa cum sugerează Zeller, și cum se pare că a bănuit Alexandros, există probabil o înțelegere greșită a cuvintelor prin care Anaximandru a formulat ideea sa foarte originală că pământul plutește liber în spațiu neavând nimic care să-l mențină pe loc.[59]

Cea mai frapantă contribuție a lui Anaximandru la teoria cosmologică a fost fără îndoială eliberarea sa de ideea că pământul are nevoie de un suport. Credința că plutește pe apă a fost, după cum am văzut, o moștenire a mitologiei perpetuată de Thales, iar

pe planul gândirii a reprezentat un pas înainte atunci când a fost invocat argumentul «indiferenței» în sprijinul ideii că pământul rămâne fără suport în centrul universului sferic și că aștrii se rotesc în cercuri complete pe deasupra precum și pe dedesubtul lui. Nimic nu arată mai categoric natura independentă a gândirii lui Anaximandru și, după cum vom vedea, progresul a fost prea rapid pentru unii dintre succesorii săi. Aproape două secole mai târziu, Platon l-a omagiat făcându-l pe Socrate să-i adopte concepția, când spune în *Phaidon* (108e, traducere în engleză de A. J. Church):

> *Ei bine, convingerea mea este, în primul rând, că pământul este un corp sferic plasat în centrul lumii, și că de aceea el nu are nevoie de aer sau de vreo altă forță pentru a-l susține: uniformitatea*[60] *cerului în toate părțile sale și echilibrul pământului însuși sunt suficiente pentru a-l susține. Un obiect echilibrat așezat în centrul unui mediu omogen nu are cum să se deplaseze, nici mult, nici puțin, în nici o direcție: va rămâne neclintit și în perfect echilibru.*

În mod limpede, recunoașterea sfericității pământului n-a putut fi mult timp întârziată, însă nu a apărut prima dată în tradiția milesiană, iar menționarea aerului ne reamintește că ionienii de mai târziu au revenit la ideea naivă că pământul are nevoie de suport material, deoarece ei credeau că acesta este menținut de aer.

Ni se spune (și în orice caz s-a putut presupune acest lucru) că așa cum ordinea lumii a început din *apeiron*, tot astfel va și sfârși, dispărând, așa cum este, în starea amorfă din care a ieșit. Numai *apeiron* însuși este «etern și fără vârstă», «nemuritor și indestructibil». De exemplu Aëtius (A14):

> *Anaximandru din Milet, fiul lui Praxiades, afirmă că principiul de bază al lucrurilor existente este Nelimitatul; căci toate din acesta se nasc și toate în acesta pier. De aceea se nasc lumi nenumărate și pier din nou în ceea ce le-a dat naștere.*

Însă sursele noastre nu explică nicăieri cum se va întâmpla acest lucru. Este ca și cum Anaximandru ar fi fost mai puțin interesat de sfârșitul unei lumi decât de începutul ei. Singura propoziție a lui pe care o avem (dacă într-adevăr prima parte a propoziției este a lui) a fost în mod obișnuit considerată ca referindu-se la acest lucru cu cuvintele: «Lucrurile pier în acel lucru din care își iau ființa»: în realitate însă aceasta descrie transformarea elementelor unele în altele, ceea ce, departe de a semnifica distrugerea lumii, reprezintă procesul prin care ea este menținută.[61]

Ceea ce pare mai relevant este menționarea unui timp când nu va mai rămâne apă, deoarece focul, opusul ei, va triumfa complet și o va evapora pe toată.[62] Acest lucru în mod evident va dezechilibra balanța universului care este menținută prin năvăliri alternative și reciproce ale contrariilor, urmate de retragerea lor ca «pedeapsă» pentru «nedreptatea» lor. Nu se poate presupune decât că acest proces ciclic ce se produce după cum spune Anaximandru «potrivit cu rânduiala (sau stabilirea) timpului» nu este nimic altceva decât succesiunea anuală a anotimpurilor. Victoria continuă a caldului și uscatului în mod evident ar dezorganiza întreaga ordine a lumii. Cornford a legat această posibilitate de ideea arhaică a «marii veri» și «marii ierni» și a presupus «distrugeri alternative ale lumii de umezeala Caldă și de cea Rece». Lumea noastră va fi în cele din urmă distrusă prin foc, iar următoarea prin potop.[63] S-ar putea ca acest lucru să fi intenționat Anaximandru să spună, însă dacă este așa, este ceva diferit de reabsorbția în *apeiron* și este dificil să înțelegem cum Caldul, permițându-i-se odată să

obțină victoria supremă – sau să comită suprema nedreptate – ar putea fi vreodată constrâns să cedeze cuceririle câștigate în mod necinstit. Un cosmos începe de la o stare neutră, nu dintr-o stare extremă. Dacă nu aceasta este ideea de la care Anaximandru a pornit, și care i-a impus necesitatea unui *apeiron* ca *arche* mai degrabă decât apa sau orice altceva, atunci am eșuat într-adevăr în interpretarea lui și rămân puține șanse de a mai reuși.

(7) Originea vieții animale și umane

După ordonarea lumii prin separarea opușilor, sau elementelor, în stările lor caracteristice, următoarea etapă este apariția vieții animale. Aceasta este explicată cu o remarcabilă consecvență (și cu o totală lipsă de considerație față de modalitățile de gândire religioasă și mitologică) ca datorându-se continuării aceluiași proces de «separare reciprocă» prin acțiunea caldului și uscatului asupra recelui și umezelii: pentru că viața apare în elementul umed prin acțiunea asupra lui a căldurii soarelui. Această teorie a fost probabil asociată cu credința permanentă în faptul că în chiar această lume viața este generată «spontan» din căldura materiei în putrefacție, o credință bazată fără îndoială pe observație – «o observație», după cum a remarcat W. P. D. Wightman, «care trebuie să fi fost foarte obișnuită, deși interpretată eronat, într-o țară cu climă caldă.»[64]

Mărturiile sunt după cum urmează:

(*a*) *Hippolit,* Ref. *1, 6, 6 (A11): «El a afirmat că ființele vii s-au născut din evaporarea elementului umed de către soare; și că omul la început era asemenea unei alte viețuitoare, adică asemenea unui pește».*

(*b*) *Aëtius V, 19, 4 (A30): «Anaximandru susține că cele dintâi animale s-au născut în umezeală, fiind înfășurate în niște carapace cu țepi*[65]*, însă prin înaintarea în vârstă au ieșit pe uscat, carapacea li s-a crăpat și au trăit așa*[66] *pentru scurt timp».*

(*c*) [*Plut.*] Strom. (*A10, urmarea pasajului citat mai sus*): *«De asemenea, el susține că omul s-a născut dintru început din viețuitoare de specii diferite, pe baza faptului că în timp ce alte viețuitoare își găsesc repede hrana, doar omul pretinde o perioadă îndelungată de alăptare; prin urmare, dacă ar fi fost dintru început ceea ce este acum, nu ar fi putut niciodată supraviețui».*

Firesc, referirile la originea umanității prezintă un interes particular. Până acum nu avem nimic în contradicție cu presupoziția că Anaximandru i-a caracterizat evoluția gradată, în sens darwinian, din anumite specii marine. Într-adevăr, afirmația lui Hippolit că omul, «la început, *era asemenea* unei alte viețuitoare, adică asemenea unui pește», cu greu ar permite, ea însăși, o altă interpretare. Și totuși nu aceasta pare să fi fost ceea ce el a vrut să spună. Plutarh spune în ale sale *Quaestiones Conviviales* (730E, A30) că la început oamenii s-au născut *în* pește, și face ca acest sens să fie mai clar comparându-l cu opinia mai plauzibilă că oamenii și peștii sunt înrudiți. Oaspeții discută obiceiul, cu temeiuri religioase, al abținerii de la pește. Unul dintre ei menționează exemple de popoare care fac astfel deoarece îl adoră pe Poseidon ca Părinte și Strămoș, crezând, asemeni sirienilor, că omul a apărut din elementul umed. «De aceea», continuă el, «ei aduc cinstire peștelui, ca având înrudire cu ei și ca unul care i-a crescut, filosofând

într-un fel mai rezonabil decât Anaximandru; căci acesta afirmă că peștii și oamenii nu aparțin aceleași clase, ci că oamenii întâi s-au născut înăuntrul peștilor și fiind hrăniți precum *galei*, apoi devenind capabili să se ajute singuri, au ieșit și au ocupat pământul. Și după cum focul consumă materia din care s-a aprins și care îi este tată și mamă (așa cum a afirmat acela care a introdus poemul cu căsătoria lui Keyx în operele lui Hesiod), astfel Anaximandru, arătând că peștele este tatăl și mama comuni ai oamenilor, ne-a oprit să-l mâncăm».[67]

Scriitorul latin Censorinus ne oferă o explicație chiar mai clară a aceluiași lucru (IV, 7, A30):

> *Anaximandru din Milet a spus că după părerea sa din apă și pământ, când au fost încălzite, au ieșit pești sau animale asemănătoare cu peștii. Oamenii s-au dezvoltat înlăuntrul acestor animale, iar fătul a fost ținut acolo până la pubertate; atunci, în sfârșit, viețuitoarele au fost sparte iar bărbații și femeile au ieșit capabili deja să se hrănească singuri.*

Prin urmare, teoria lui Anaximandru pare să fi fost aceea că embrionii umani au crescut înăuntrul viețuitoarelor primare care sunt asemenea peștilor, iar mai târziu au ieșit ca bărbați și femei complet dezvoltați. Explicația pe care o dă provine în primul rând din deducția ce pornește de la ipoteza că orice viață își are originea în nămolul umed asupra căruia acționează căldura soarelui, și fiind la rândul ei doar o etapă anume în evoluția cosmosului prin interacțiunea contrariilor. Ea ar căpăta o pretinsă confirmare din observație sau din învățătura egipteană sau orientală. Cele dintâi viețuitoare trebuie de aceea să fi fost de o natură adecvată unui mediu umed, poate că mai degrabă asemenea unui arici de mare. Un embrion uman cu greu ar fi putut să supraviețuiască în aceste condiții dacă nu era gândită o anume protecție, iar în acest caz exemplul lui *galeus* i-a venit în minte ca o soluție posibilă. Numele respectiv a fost atribuit câinelui de mare sau rechinilor, și Plutarh, comentând afecțiunea părintească a lui *galeus*, spune (*De Soll. Anim.* 982c): «El produce un ou, și apoi viețuitoarea însăși, nu în afara lui, ci chiar în corpul lui, îl hrănește și îl poartă ca și cum ar fi fost o a doua naștere. Și atunci când s-a dezvoltat îl elimină»; și mult mai limpede, în *De Amore Prolis* 494c: «*Galei* mai ales se reproduc vivipar și permit fetusului să iasă și să se hrănească, apoi îl aduc înapoi și îl cuprind în pântec pentru a se odihni».

Specia pe care Plutarh o are în vedere este fără îndoială câinele de mare cu blana netedă (*mustelus levis*, γαλεὸς ὁ λεῖος, despre care vorbește Aristotel), o specie vivipară care constituie «subiectul uneia dintre cele mai celebre descrieri făcute de Aristotel și un exemplu renumit al erudiției sale anatomice».[68] Aristotel (*H. A.*, 565b1) se referă la extraordinara particularitate că «fătul se dezvoltă cu cordonul ombilical atașat de uter, astfel încât, după ce substanța din ou se termină, embrionul este susținut, după toate aparențele, așa cum se întâmplă și în cazul patrupedelor. Cordonul ombilical este lung și legat de partea inferioară a uterului (fiecare cordon ombilical fiind atașat așa cum se întâmplă la un bebeluș) și de asemeni de partea de mijloc a uterului unde se află ficatul». El își asociază teoria cu credința comună că «*galei* în general pot elimina foetușii pentru a-i lua înapoi din nou» (565b24), credință care a existat și în Evul Mediu. Burnet (*EGP*, 71, n. 2) crede că această comparație pe care o face Anaximandru este suficient justificată prin detaliile anatomice despre placentă și cordonul ombilical și că nu este nevoie să o asociem cu cealaltă credință. Oricât de mult am dori să descoperim în prima

tinerețe a filosofiei naturaliste grecești o astfel de fidelitate față de faptul observat, pare foarte puțin probabil că Anaximandru a renegat o credință care era încă susținută de Aristotel și care, fără îndoială, asigură cel mai bun exemplu pentru intenția sa.[69]

(8) Meteorologia

Opiniile lui Anaximandru pe care le avem despre fenomenele meteorologice ne oferă un exemplu suplimentar al principiului său de consecvență, anume că evenimentele din această lume trebuie atribuite acțiunii permanente a acelorași forțe și procese care i-au determinat formarea la început. Aceasta este evident mai ales în cazul explicării vântului, pe care îl consideră un curent de aer sau aer în mișcare.

> (*a*) *Aëtius* (*A24*): *«Vântul este un curent de aer, producându-se atunci când părțile cele mai ușoare* [*și cele mai umede*] *ale acestuia sunt puse în mișcare* [*sau evaporate*] *de soare».* (*Explicația parantezelor va apărea mai jos*).
>
> (*b*) *Hippolit,* Ref. *1, 6, 7* (*A11*): *«Vânturile se produc atunci când cei mai ușori vapori de aer se desprind și, îngrămădiți laolaltă, sunt puși în mișcare; ploaia ia naștere din exhalația de aer ridicată de acțiunea soarelui din pământ».*[70]

Așa cum a observat O. Gilbert (*Meteor. Theorien*, 512), scurta relatare despre Anaximandru introdusă de Aëtius în capitolul său despre vânturi pare să fi combinat relatările lui Teofrast despre explicația sa asupra vânturilor, pe de o parte și asupra ploii, pe de altă parte. Comparația cu pasajul lui Hippolit sugerează că procesul cosmogonic al lui *apokrisis* încă funcționează. După ce apa a fost separată de pământ, soarele a extras vaporii din apă pentru a forma atmosfera. Aceasta la rândul ei, deoarece «separarea reciprocă» continuă, se divide în două substanțe, una mai ușoară (mai fină, mai uscată) și una mai grea (mai umedă). Cea dintâi este pusă în mișcare ca vânt, cea de-a doua se condensează ca ploaie. Este vorba de același proces al căldurii de la margine asupra umezelii din centru, proces care, la timpul potrivit, a fost responsabil pentru apariția vieții.[71]

O dată ce aerul a fost separat în vânt (partea ușoară și uscată) și în norul de ploaie (partea grea și umedă), acestea, și în special vântul, au rolul de a produce tunetul și fulgerul. Astfel Aëtius (A23) spune în capitolul său despre tunet, fulger, meteoriți, ploi torențiale și vijelii:

> *Anaximandru spune că toate acestea sunt produse de vânt. Când vântul este prins într-un nor gros și forțează ieșirea datorită subtilității și greutății sale extrem de reduse, atunci desprinderea sa violentă produce tunetul, și contrastul cu întunecimea norului produce fulgerul.*[72]

S-ar părea că, în procesul de «separare» a aerului în vânt și nor, o anumită cantitate din partea mai ușoară și mai fină se poate găsi complet înconjurată de partea mai densă, încât nu poate termina cu ușurință procesul de «îngrămădire laolaltă» cu partea asemenea ei. Rezultatul este o violentă explozie a norului, percepută de noi ca tunet și fulger.

Notă suplimentară: «lumi nenumărate»

Credința lui Anaximandru în «lumi nenumărate» a fost obiectul unei controverse îndelungate și dificile. Locul său firesc în expunerea de față ar fi mai aproape de început,

însă pare cel mai potrivit să o păstrăm pentru o anexă datorită complexității sale și datorită faptului că problema nu poate fi nicicum pusă în discuție fără o permanentă referire la limba greacă. O analiză completă necesită o colaționare și o examinare mai amănunțită a mărturiilor decât este posibil într-o lucrare cu caracter general, însă ar merita indicate punctele în discuție și semnificația lor pentru istoria generală a gândirii grecești timpurii.

Sursele de după Aristotel spun că Anaximandru credea în existența unor ἄπειροι κόσμοι sau ἄπειροι οὐρανοί – lumi sau ceruri nenumărate. (Expresia este ἄπειροι τῷ πλήθει la Simpl. *Cael.* 202.14). Principala problemă în discuție este dacă aceasta înseamnă o *succesiune* de lumi urmând una alteia în timp sau o *mulțime* nenumărată de lumi coexistând în corpul vast al lui *apeiron*. Zeller a susținut ideea succesiunii fără sfârșit de lumi unice. Burnet (*EGP*, 58 sqq.) a contestat aceasta și a afirmat cu putere că Anaximandru trebuie să fi crezut în existența unui număr infinit de lumi ce coexistă. Nestle, reeditând istoria filosofiei grecești a lui Zeller după moartea acestuia, a fost convins de argumentele lui Burnet (ZN, 312, n.). Apoi, în 1934, Cornford, într-un articol din *Classical Quarterly* (1934, 1-16) a apărat cu vigoare opinia originală a lui Zeller, supunând mărturiile unei reexaminări complete și aducând noi argumente în sprijinul concepției unei succesiuni temporale de câte o lume.

Din păcate, Aristotel însuși nu ne oferă nici un indiciu categoric. El nu atribuie nicăieri în mod explicit lui Anaximandru o teorie a unor ἄπειροι κόσμοι sau ἄπειροι οὐρανοί. Vorbind în *De Caelo* (303b10) despre filosofii care postulează un singur element, «apă sau aer sau foc sau o substanță mai fină decât apa însă mai densă decât aerul», el spune că potrivit acestora «acest element este infinit și cuprinde πάντας τοὺς οὐρανούς»; este însă cel puțin îndoielnic dacă în acest pasaj el îl are în vedere pe Anaximandru[73], chiar dacă am putea spune că prin οὐρανοί el a înțeles «lumi».

Prin urmare toate mărturiile noastre sunt ulterioare, și nu pot fi legate în mod direct de Aristotel. Ele îi atribuie lui Anaximandru fie (*a*) ἄπειροι οὐρανοί, fie (*b*) ἄπειροι κόσμοι, fie (*c*) atât οὐρανοί, cât și κόσμοι. Poate fi convenabil să avem textele adunate, deși unele trebuie bineînțeles să fie considerate în contextul lor înainte de a deveni baza unor cercetări ulterioare.

(*a*) *Aët.* ap. *Stob.* (*A17*): Ἀ. ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεούς. *Oricum* Placita *conține* τοὺς ἀστέρας οὐρανίους θεούς. *Vezi Cornford,* op. cit. *10.*

(*b*) (*I*) *Simpl.* Cael. *615.15* (*A17*): ἄπειρον δὲ πρῶτος ὑπέθετο, ἵνα ἔχῃ χρῆσθαι πρός τὰς γενέσεις ἀφθόνως· καὶ κόσμους δὲ ἀπείρους οὗτος καὶ ἕκαστον τῶν κόσμων ἐξ ἀπείρου τοῦ τοιούτου στοιχείου ὑπέθετο ὡς δοκεῖ.

(*II*) *Simpl.* Cael. *202.14* (*nu se găsește în DK*): οἱ δὲ καὶ τῷ πλήθει ἀπείρους κόσμους, ὡς Ἀ. μὲν ἄπειρον τῷ μεγέθει τὴν ἀρχὴν θέμενος ἀπείρους ἐξ αὐτοῦ τῷ πλήθει κόσμους ποιεῖν δοκεῖ, Λεύκιππος δὲ καὶ Δημόκριτος ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ἐν ἀπείρῳ τῷ κενῷ καί ἐξ ἀπείρων τῷ πλήθει τῶν ἀτόμων συνίστασθαί φησι.

În aceste două pasaje utilizarea lui δοκεῖ pare să indice o anumită încetare a încuviințării date de Simplicius. În primul pasaj argumentul că *apeiron* este infinit în cantitate poate foarte bine să nu fi fost al lui Anaximandru (mai sus).

(*III*) *Simpl.* Phys. *1121.5* (*A17*): οἱ μέν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀ. καὶ Λεύκιππον καὶ Δημόκριτον καὶ ὕστερον οἱ περὶ Ἐπίκουρον γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ᾽ ἄπειρον, ἄλλων μὲν ἀεὶ γινομένων ἄλλων δὲ φθειρομένων, καὶ τὴν κίνησιν ἀΐδιον ἔλεγον.

Afirmația că au existat lumi nenumărate «unele făcându-și statornic apariția, altele pierind» introduce succesiunea temporală, ca și pluralitatea spațială. Bineînțeles, atomiștii au crezut în ambele. Propoziția anterioară, «ei au crezut că acestea se nasc și pier veșnic», s-ar potrivi lui Anaximandru, ținând seama de presupoziția că el a crezut în existența unei singure lumi odată. Aici el este pur și simplu alăturat atomiștilor ca un gânditor care a crezut în lumi nenumărate, însă în (II) de mai sus Simplicius observă în mod corect că imaginea despre lume a atomiștilor era diferită prin aceea că ei au recunoscut (*a*) un spațiu infinit și (*b*) un număr infinit de atomi.

(*IV*) *Aëtius* (*A14*): Ἀ.... φησὶ τῶν ὄντων ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι. διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους καὶ πάλιν φθείρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίγνεσθαι.

Acest pasaj, luat izolat, cu siguranță că ar fi privit ca referindu-se la lumi succesive, și nu coexistente.

(*V*) *Aëtius* (*A17*): Ἀ., Ἀναξιμένης, Ἀρχέλαος, Διογένης, Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγήν. (*La fel la Stobaios. Ps.-Plutarh menționează numai pe Democrit și Epicur și conține* περίστασιν *pentru* περιαγωγήν).

Este evident că după ce Epicur a popularizat concepția atomistă a lumilor nenumărate în spațiu infinit, a existat o tendință de a situa această perspectivă înapoi în toate teoriile fizicaliste anterioare. Despre Anaximene, comparați Simpl. *Cael.*, 202.13, unde se spune că a crezut în ἕνα ἄπειρον κόσμον, în opoziție clară eu credința lui Anaximandru în τῷ πλήθει ἀπείρους κόσμους. Vezi în legătură cu aceasta Cornford, *op. cit.* 5. Mai mult, așa cum a remarcat Cornford, Ps.-Plutarh nu numai că omite pe milesieni din rândul celor care cred în lumi nenumărate, dar vorbește și de Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ᾽ αὐτοῦ (care îl include cu siguranță și pe Anaximandru) ca fiind convinși că există numai lumea noastră.

Cuvintele κατὰ πᾶσαν περιαγωγήν (sau περίστασιν) sunt mai degrabă obscure. Burnet, susținând că Anaximandru a crezut în lumi nenumărabile coexistente și că acestea erau vizibile precum stelele, a tradus prin: «în orice direcție ne întoarcem»; Zeller, mai rezonabil, «la fiecare ciclu» (de generare și de distrugere).

(*VI*) *Aëtius* (*A17*): τῶν ἀπείρους ἀποφηναμένων τοὺς κόσμους Ἀ. τὸ ἴσον αὐτοὺς ἀπέχειν ἀλλήλων, Ἐπίκουρος ἄνισον εἶναι τὸ μεταξὺ τῶν κόσμων διάστημα.

Ne vom referi mai jos la semnificația acestui pasaj.

(*VII*) *Cicero,* N. D. *I, 10, 25* (*A17*): *Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos.*

(*VIII*) *Augustin,* Civ. Dei *VIII, 2* (*A17*): *Non enim ex una re sicut Thales ex umore, sed ex suis propriis principiis quasque res nasci putavit. Quae rerum principia singularum esse credidit infinita, et innumerabiles mundos gignere et*

quaecumque in eis oriuntur; eosque mundos modo dissolvi modo iterum gigni existimavit, quanta quisque aetate sua manere potuerit, nec ipse aliquid divinae menti in his rerum operibus tribuens.

Acest pasaj în sine nu ar fi în contradicție cu ideea unei succesiuni de câte o lume, însă fără îndoială că sursa folosită de Augustin a împărtășit opinia că Anaximandru a crezut în lumi nenumărate în același sens ca și Epicur.

M-am referit deja (n. 2) la dificultatea întâmpinată de comentatorii de mai târziu în a decide dacă *apeiron* al lui Anaximandru trebuie să fie considerat ca un substratum monist sau ca un amestec. Gândirea sa a fost prea rudimentară pentru a-și recunoaște propria inconsecvență.

(*c*) (*I*) *Simpl.* Phys. *24.16* (*A9*): λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους.

(*II*) *Hippol.* Ref. *1, 6, I* (*A11*): οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον.

Dacă Hippolit, scriind κόσμον la singular a redat corect textul lui Teofrast, putem considera că sensul a fost, așa cum spune DK, nu «lumi în ele» ci «ordine inerentă lor». (Diels, *Dox.* 132 sqq., după ce îl slăvește pe Hippolit ca «fidissimum excerptorem», schimbă interpretarea manuscrisului punând κόσμους pentru a-l pune în concordanță cu pasajele (I) și (III).)

(*III*) *Plut.* Strom. (*A10*): τὸ ἄπειρον... ἐξ οὗ δή φησι τοὺς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους.

Acest pasaj, în care lumile au devenit «nenumărate», cuvintele ἐν αὐτοῖς lipsesc, iar ἅπαντας a fost transferat de la οὐρανούς la κόσμους, a devenit coerent cu concepția atomistă a lumilor nenumărate. Pe de altă parte, Simplicius și Hippolit schimbând pe κόσμοι în οὐρανοί, par să nege acest lucru (Cornford, *op. cit.* 11).

În general, «o examinare atentă a tradiției doxografice arată că cu cât se preia mai mult de la Aristotel și Teofrast cu atât mai adesea κοσμοί îl înlocuiește pe οὐρανοί și cu atât mai mult întâlnim ἄπειροι κόσμοι» (Cornford, *ibid.*).

Nu mai puțin decât ἄπειρον, cuvintele κόσμος și οὐρανός, folosite de cei care au încercat să-l interpreteze pe Anaximandru, au avut mai mult de un singur înțeles. Este poate mai probabil că Anaximandru însuși nu a utilizat κόσμος cu sensul de lume sau univers. Sensul de bază al cuvântului era «ordine», deși dintr-o perioadă timpurie el combina cu acesta sensul de «împodobire». (Ordinea era, la urma urmei, pentru greci, un lucru frumos). Deoarece, pentru un gânditor grec, cel mai de seamă lucru în legătură cu universul era ordinea pe care acesta o manifesta (înainte de toate în evenimentele la scară cosmică, cum ar fi mișcările soarelui, lunii și stelelor), și aceasta era ceea ce îl opunea în cea mai mare măsură haosului, care se presupunea că l-a precedat, cuvântul a preluat în plus sensul particular de «ordine-a-lumii» și apoi pur și simplu «lume». Aceasta s-a petrecut treptat, și există texte în care este dificil să fim siguri cât de mult a evoluat termenul (de exemplu, Heraclit, fr. 30); însă este puțin probabil ca termenul, fiind astfel rar folosit, să fi fost înțeles în mod clar drept «lume», înainte de secolul al V-lea î.Cr. Este, oricum, astfel folosit de Empedocle la mijlocul acelui secol.[74] Indiferent de ce a scris Anaximandru, sursele noastre îl comentează, nu îl citează.

În opera filosofică de mai târziu, κόσμος poate însemna (*a*) ordine a lumii, univers; (*b*) o regiune anume din interiorul ordinii lumii. Gramaticienii afirmă că Homer a divizat universul (τὸ πᾶν) în cinci κόσμοι: οὐρανός, apă, aer, pământ, Olimp. (Alte exemple pot fi găsite de asemeni la Cornford, *op. cit.* 1).

Οὐρανός a fost utilizat cu trei sensuri, remarcate de Aristotel în *De Caelo* (278b9 sqq.): (I) circumferința cea mai din afară a universului; (II) cerui în general, incluzând traseele astrilor ficși, planetele, soarele și luna, despre care se credea că se aflau în planuri diferite, unele mai aproape, altele mai departe de pământul situat în centru; (III) universul ca întreg. Cu siguranță, lucrul acesta pare suficient pentru a justifica afirmația lui Cornford că «doxografii, întâlnind enunțuri provenite de la Teofrast despre o pluralitate de κόσμοι sau οὐρανοί, se prea poate să fi stat la îndoială în privința sensului cuvântului».

Pe scurt, opinia lui Cornford, care este prezentată aici drept cea mai chibzuită apărută până acum, a fost că atunci când Anaximandru vorbește, așa cum fără îndoială face (în indiferent ce cuvinte grecești), despre o pluralitate infinită de lumi, el are în vedere o succesiune de lumi unice în timp. Când a menționat ἄπειροι οὐρανοί, spunând de exemplu că acestea sunt zei, el nu a vrut să spună lumi, ci ceva diferit, la care ne vom referi imediat. Pasajele care se referă fără echivoc la lumi nenumărate coexistente (de exemplu (*b*) (VI), mai sus), sau în care ar fi nefiresc să spunem că ideea nu este prezentă, apar dintr-o confuzie între οὐρανοί și κόσμοι. Această confuzie nu se datorează lui Teofrast, ci își are originea în supozițiile devenite naturale, o dată ce epicureii răspândeau pretutindeni teoria atomistă a lumilor nenumărate apărând întâmplător în diferite locuri ale spațiului infinit.

Dacă acceptăm că Anaximandru a susținut concepția unei succesiuni eterne de câte o singură lume, nu trebuie să o punem în acord cu unica formulare explicită a lui Anaximandru pe care o avem (discutată mai sus), așa cum a făcut Cornford. Afirmația sa că lucrurile pier în acel ceva din care au apărut, deoarece ele trebuie să dea socoteală unele altora, pare mai degrabă că descrie succesiunea ciclică, regulată, care se potrivește cu menținerea unui singur cosmos și nu cu reabsorbția conținuturilor separate ale unui cosmos, înapoi în *apeiron* primar. Însă el a susținut că ordinea-lumii, așa cum avusese un început, tot așa va fi și pierit și a opus aceasta naturii nemuritoare și nepieritoare pe care o are *apeiron*. Aceasta este fără îndoială semnificația afirmației despre ἄπειροι κόσμοι la Aëtius ((*b*) (IV), mai sus), care se referă cu certitudine la lumile succesive.

Relatarea pe care o găsim la Stobaios, preluată de la Aëtius, că Anaximandru a numit zeii ἀπείρους οὐρανούς[75], are în vedere în această perspectivă inelele de foc nenumărate care sunt stelele, și care rezultă din divizarea sferei inițiale de foc ce înconjura lumea la început. Ar fi natural ca pe acestea să le numească οὐρανοί, cu un sens similar unuia dintre cele date de Aristotel, adică unul dintre multele ceruri ce poartă corpurile cerești. Până în epoca lui Anaximandru grecii presupuneau în general că există un singur Uranos, și că acest Uranos este desigur un zeu, bine cunoscut astfel din teogonia lui Hesiod și din alte locuri. În strania și originala cosmogonie a lui Anaximandru acesta s-a divizat și a devenit mai multe ceruri, și era îndeajuns de înțelept ca el să accentueze atât faptul că există acum ἄπειροι οὐρανοί, cât și să rețină ideea caracterului lor divin, mai ales pentru că o altă credință veche, și care a persistat în mintea filosofilor până la Platon și Aristotel și după ei, a fost aceea referitoare la divinitatea stelelor. Când se

relatează că el a vorbit despre aceste οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον (sau τοὺς ... κόσμους), atunci, ««cerurile» fiind inelele corpurilor cerești, κόσμος sau κόσμοι din ele pot fi regiunea sau regiunile sistemului lumii încadrate de ele» (Cornford, 11).

Indiferent dacă Burnet a avut sau nu dreptate susținând împreună cu unii dintre doxografi opinia opusă, anume că Anaximandru a crezut în existența simultană a unei pluralități de universuri asemănătoare cu al nostru, risipite în infinitatea lui *apeiron*, el afirmă un lucru care este cu siguranță contrar mărturiilor pe care le avem. Anume că aceste lumi nenumărate sunt stelele înseși. Stelele sunt părți din *acest* cosmos, formate din învelișul inițial de foc exterior al acestuia.

Dacă Anaximandru a spus că a existat o succesiune nesfârșită de câte o singură lume, și de asemeni a vorbit de ἄπειροι οὐρανοί însemnând un număr mare de cercuri cerești pe care noi le vedem drept stele, este evident că el a folosit un limbaj deschis răstălmăcirii, dacă a existat vreo tendință anterioară din partea doxografilor de a-l interpreta greșit. Această tentație a fost asigurată de faptul că atomiștii secolului al V-lea au crezut cu adevărat în coexistența a nenumărate lumi în spațiul infinit și observăm că în realitate Anaximandru este explicit alăturat acestora și urmașilor acestora, epicureii, atunci când se spune că și el împărtășea aceeași concepție (vezi (*b*) (III), (V), mai sus). Neobișnuita afirmație post-epicureică citată mai sus ca (*b*) (VI), presupunând că autorul se gândește la distanța spațială și nu temporală (și atâta vreme cât ne referim la Epicur, este fără îndoială că el a avut în vedere *intermundia*), poate foarte bine reflecta confuzia observată deja dintre κόσμοι și οὐρανοί. Distanțele dintre οὐρανοί ai lui Anaximandru (dintre soare și lună, lună și stele, stele și pământ) erau de fapt egale, fiind de nouă ori diametrul pământului (Cornford, 12). În propoziția lui Cicero ((*b*) (VII)) este foarte greu să decidem dacă *longa intervalla* sunt spațiale sau temporale, însă în orice caz sursa sa a fost influențată probabil de teoria epicureică.

Pe de altă parte, știm că perspectiva atomiștilor în legătură cu nenumărate lumi a fost minuțios dedusă din ideile lor despre natura corpului și a spațiului. Nu numai că nu există nici o dovadă a acestor idei la Anaximandru, dar se poate spune cu temei că o distincție categorică din punct de vedere filosofic între corp și spațiu gol nu a fost făcută înainte de secolul al V-lea, când a rezultat din critica pe care Parmenide a îndreptat-o împotriva sistemelor anterioare. Moniștii timpurii au identificat tot ceea ce există (τὸ ὄν) cu *physis*-ul primar despre care vorbesc ei, și care era un corp material. Parmenide a spus că logica lor nu a mers mai departe, dar că, de fapt, dacă acest corp material cuprinde întregul a ceea ce există (τὸ ὄν), atunci ceea ce nu este corp nu poate exista, adică spațiul gol este μὴ ὄν, non-existent. În fața acestui raționament de netăgăduit (pentru că așa părea atunci) a fost nevoie de o cutezanță remarcabilă din partea lui Leucip și Democrit să afirme existența spațiului gol și au putut face acest lucru doar în termeni paradoxali. «Ei au spus că non-existentul există tot așa ca și existentul.»[76]

Susținând că au dreptul să vorbească despre spațiu gol ca distinct de orice tip de corp, au continuat arătând că acesta trebuie să fie strict infinit, folosind felul de argumente care par evidente azi, dar care probabil nu fuseseră gândite înainte.[77] Ei au presupus că în acest spațiu infinit există un număr infinit de atomi de diferite forme, purtați într-o mișcare fără țintă. Dacă ei au format o lume într-o regiune a vidului infinit, era nerațional să presupui că n-ar face la fel în altă parte, deși fără îndoială toți *cosmoi* n-ar fi asemenea cu al nostru.[78]

Imaginea realității prezentată de Anaximandru este foarte diferită de aceasta și reprezintă, cum ar trebui să fie evident acum, o treaptă mult mai rudimentară a gândirii. *Apeiron* al său nu este spațiu gol, ci un corp și, mai mult de atât, un corp care este viu și divin. Acest ultim fapt oferă un sprijin suplimentar ipotezei că el nu concepea *apeiron*-ul ca strict infinit ca întindere. Am văzut deja că gândirea sa probabil nu a înțeles noțiunea de infinitate strict spațială, și separat de aceasta este greu de crezut că vreun alt gânditor grec a reușit să conceapă noțiunea de ființă divină infinită ca întindere. Panteismul lui Xenofan a văzut divinul Tot ca pe o sferă, iar aura divinității este legată de forma sferică chiar și la Aristotel, care consideră pe οὐρανός ca divin și spune că sfera este singura formă care i se potrivește datorită perfecțiunii sale. Așa cum pământul este în centrul universului sferic, se poate ca Anaximandru să-și fi imaginat imprecis că universul privit în ansamblu apare și își are începutul și sfârșitul într-un *apeiron* divin și sferic. «Imaginat imprecis», putem spune, deoarece, oricât de uimitor de rațional a fost sistemul său în multe privințe, este ca și cum el era sigur de aceasta din cauză că gândirea greacă nu era încă pregătită pentru a dezbate implicațiile noțiunii de spațiu infinit sau non-infinit.

(Kirk tratează această chestiune a lumilor nenumărate la Anaximandru în KR, 121-6. La p. 122 sqq. el susține pe scurt că însăși noțiunea de lumi succesive, ca și coexistente, este neverosimilă pentru Anaximandru. În ediția a doua la *Paideia* (I, 159), Jaeger s-a declarat chiar convins de coexistența lumilor nenumărate la Anaximandru, contrar părerii sale anterioare, datorită argumentelor din *L'Infinito nel pensiero dei Greci* a lui Mondolfo. Vezi acum Kahn, *Anaximander*, 46-53).

D. ANAXIMENE

(1) Data nașterii și opera

Anaximene de asemeni era în viață pe la jumătatea secolului al VI-lea, fiind un contemporan mai tânăr al lui Anaximandru și probabil încă tânăr când Ionia a trecut sub o altă stăpânire după înfrângerea regelui lidian Croesus de către Cyrus persanul. Este descris drept prieten, discipol și succesor al lui Anaximandru.[1] Diogenes Laertios (II, 3) spune că a scris într-un «stil ionian simplu și concis», astfel că deși Diogenes a preluat fără îndoială această judecată de la una din sursele sale, ne permite să afirmăm cu certitudine că operele filosofului au supraviețuit până în epoca elenistă. Ca o observație, stilul său contrastează cu ceea ce spunea Teofrast despre limbajul întrucâtva poetic al lui Anaximandru, astfel că deosebirea de stil reflectă poate o abordare mai prozaică și mai științifică din partea lui Anaximene. Nu ni se mai vorbește despre contrariile care conduc o luptă asemeni unor forțe ostile sau care «dau socoteală» pentru o «nedreptate».

(2) Aerul ca *arche*

Ca și Anaximandru, Anaximene a fost încă puternic ancorat în tradiția monistă, în sensul că unica explicație admisibilă a naturii lucrurilor era încă cea care arăta cum «toate se trag din unul și se descompun tot în el» – acea dogmă care în ochii lumii antice

provenea direct de la poeții ei legendari, cum ar fi Musaios (D. L. 1, 3).

Principala valoare a sistemului său rezidă în abandonarea a aproape nenumitului *apeiron* al lui Anaximandru și în rațiunile care l-au condus la alegerea unui *arche* diferit al tuturor lucrurilor. Nu mai trebuia să fie ceva cunoscut numai prin trăsăturile sale caracteristice și astfel descris întortocheat de gândirea greacă timpurie printr-un adjectiv cu articol – caldul, recele, nelimitatul. După cum am văzut, acestea nu sunt calități, ci lucruri determinate, însă Anaximene a dorit să îi dea lui *arche* al său mai degrabă un nume material. Era aerul. Poate că gândirea lui a mers mai departe decât cea a lui Anaximandru. Nelimitatul, după ce a primit «limite» și a devenit diferențiat în diferitele componente determinate ale unui cosmos, nu a mai fost Nelimitatul, însă aerul poate fi mai rar sau mai dens, mai cald sau mai rece și totuși să rămână aceeași substanță. Deși diferențierea conștientă este încă în viitor, suntem cu un pas mai aproape de distincția dintre substanță și calitate, acea distincție despre care Aristotel presupunea în mod greșit că era pe deplin prezentă în concepția tuturor predecesorilor săi.[2] Și totuși, care au fost dificultățile pe care este de presupus că Anaximene le-a întâmpinat transformând o formă de materie recunoscută în *arche* al celorlalte? Poate că în discutarea lui Anaximene este cel mai bine să pornim de la cuvintele lui Cyril Bailey (*Greek Atomists and Epicurus*, 17):

> *La prima vedere pare un pas înapoi faptul că după intuiția neobișnuită a lui Anaximandru, Anaximene s-ar fi întors la ideea că substanța primară este unul dintre lucrurile cunoscute și ar fi ales «aerul». Însă o analiză a teoriei sale demonstrează că el a făcut de fapt un progres față de Thales, și chiar față de Anaximandru.*

Nu este greu să observăm aparentul regres către căi de gândire mai puțin complexe, deoarece a fost o realizare intelectuală să înțelegi că toate formele de materie cunoscute experienței trebuie considerate ca fiind pe același plan, astfel încât dacă există totuși o unică substanță primară, ea trebuie să fie una mai primitivă, o stare a lucrurilor de acum neutră și care să nu mai fie perceptibilă, din care s-au dezvoltat deopotrivă toate lucrurile. De ce s-a întors Anaximene la una dintre formele obișnuite ale materiei și de ce se poate spune că procedând astfel el a realizat un adevărat progres față de Anaximandru?

(3) Presupozițiile inconștiente

Pentru a prezenta motivele care l-au condus pe Anaximene la alegerea aerului, o observație generală poate fi folositoare, care sigur uneori trebuie făcută, despre natura gândirii filosofice privită în ansamblu și despre aceea a primilor filosofi în special. Deși nu este nouă, este foarte important să ne-o reamintim. Filosofia (și știința) se dezvoltă din două surse diferite. Este ceea ce poate fi numit elementul științific propriu-zis, combinarea observației și a gândirii raționale și conștiente și care este chiar ceea ce filosoful presupune că utilizează, fiind adeseori singurul factor luat în considerare de către istoric. Dar de fapt nici o ființă umană nu utilizează exclusiv gândirea rațională și observația. Al doilea factor este oferit de presupozițiile inconștiente care sunt în mintea filosofului înainte ca el să înceapă să filosofeze în vreun fel, și care poate avea o influență chiar mai puternică decât celălalt asupra sistemului pe care în cele din urmă el îl concepe.

Sub acest aspect apar diferențele dintre un filosof și altul. William James caracterizează istoria filosofiei ca fiind în mare măsură aceea a unei ciocniri dintre temperamentele umane. Temperamentul nefiind în mod convențional recunoscut drept argument, filosoful apelează la argumente impersonale doar pentru concluziile sale. Și totuși temperamentul său îi dă o predispoziție mai puternică decât oricare dintre premisele sale mult mai obiective. «El simte că cei care au temperamentul opus nu sunt în concordanță cu spiritul lumii, în inima sa îi socotește incompetenți și consideră că ‹nu sunt înăuntru› în chestiunea filosofică, chiar dacă ei pot fi mult mai buni decât el în abilitatea dialectică... Apare astfel o anumită nesinceritate în dezbaterile noastre filosofice; cea mai puternică dintre premisele noastre nu este niciodată amintită» (*Pragmatism*, 6). Mulți au făcut observații asemănătoare, de exemplu Nietzsche în *Dincolo de bine și de rău* spune că orice mare filosofie este «un fel de mărturisire a autorului ei, constituind un fel de memorii neintenționate sau inconștiente. Platon și Aristotel s-au înșelat numind dorința de cunoaștere părintele filosofiei; mai degrabă un alt instinct s-a folosit de cunoaștere doar ca de o unealtă». Ca majoritatea observațiilor, aceasta poate fi falsificată dacă este dusă la extrem, însă există mult adevăr în ea.

De acest tip de presupoziție inconștientă suntem mai puțin preocupați acum. Este evident că predispoziția caracterului va fi puternică, de exemplu, în a îndruma pe cineva către o interpretare religioasă sau materialistă a universului și se va arăta poate mai puternică atunci când vom fi pregătiți să discutăm deosebirea dintre cele două ramuri principale ale tradiției în filosofia greacă timpurie, cea ioniană și cea italică, sau pitagoreică. Însă pe lângă capriciile temperamentului individual, există un alt tip de presupoziție cu care oamenii se nasc și care își găsește expresia chiar în limba pe care sunt constrânși să o folosească – «acea bază de concepții curente împărtășită de toți oamenii din oricare cultură și niciodată amintită deoarece este acceptată ca evidentă».[3] Aceste concepții tradiționale (sau poate o nouă perspectivă modelată sub presiunea istoriei recente, ca în cazul unora dintre formele de existențialism de după războiul din 1939) sunt puternice în orice epocă, dar au avut un rol mai larg în sistemele filosofice grecești timpurii decât în aproape toate celelalte. Toate sistemele de mai târziu și-au avut predecesorii. Ele au început prin a evalua și modifica sistemele altora. Însă milesienii nu au avut predecesori în filosofie. Înainte ca ei să se angajeze în activitatea lor conștient reflexivă, ideile de care erau preocupați privitoare la natură și la evoluția universului erau derivate din gândirea populară pre-filosofică îmbrăcată în mit; merită probabil menționat faptul că singura literatură cu care ei erau familiarizați era cea poetică. În plus, lanțurile limbajului în care orice filosofie este mai mult sau mai puțin prinsă, au atârnat greu în special asupra lor, pentru că ei nu au avut privilegiul celor de mai târziu de a citi în mai multe limbi. Nivelul concepției lor raționale este recunoscut ca fiind uimitor. Simplul fapt de a scrie în proză a reprezentat un mare pas înainte. Într-adevăr, consecința accentuării fondului de mitologie populară la care acești gânditori trebuie raportați ar trebui să mărească, nu să diminueze statura lor intelectuală, explicând dificultățile cu care ei au avut de luptat. În același timp, concepția despre lume cu care ei au crescut nu a rămas fără urmare asupra gândirii lor mai elaborate și poate reprezenta uneori cheia unei caracteristici altfel de neînțeles a sistemelor lor.

A ne aminti acest lucru în diferite etape ale analizei noastre poate fi folositor. Pentru a ne întoarce la Anaximene, aș sugera că există două tipuri de cauze care l-au condus la alegerea aerului ca *arche*, una apărând din parcursul ideii pe care a urmărit-o conștient, cealaltă disimulată în acele presupoziții inconștiente care reprezentau moștenirea sa din concepțiile curente și populare ale epocii sale.

(4) Explicația schimbării: rarefierea și condensarea

Ni se spune în primul rând că aerul trebuie să fie *arche* în același sens ca Nelimitatul lui Anaximandru, ca cel din care toate lucrurile își au ființa și în care toate dispar la urmă (de exemplu, Aët., B2; Hippol., A7 *init.*). Însă problema care l-a interesat îndeosebi pe Anaximene era cea a procesului prin care se produc aceste schimbări. Dacă materia nu rămâne totdeauna în starea ei primară, se poate oferi o explicație *naturală* pentru motivul, sau cel puțin pentru modul, în care ea s-a modificat și s-a dezvoltat în multitudinea de manifestări sub care ea apare în actuala ordine-a-lumii? Problema procesului capătă un loc proeminent în toate explicațiile sistemului său și putem conchide fără nici un risc că el a crezut că această problemă este una pe care predecesorii săi nu au reușit să o abordeze satisfăcător.

Concepția lui Anaximandru despre starea primitivă a materiei era aceea a unei fuziuni atât de complete a opușilor, încât trăsăturile lor particulare erau cu totul ascunse și nu se putea încă spune că existau *ca* opuși; în ochii săi, *apeiron* era unic. Apariția lor ulterioară s-a datorat unui proces de separare, un fel de selecționare cauzată de mișcarea eternă a matricei însuflețite (mișcare a cărei natură nu este nicăieri specificată în sursele păstrate). Aceasta a fost o ipoteză genială, însă este just să credem că era cu desăvârșire arbitrară. Mai mult, cu toate că ea avea la Anaximandru forța unei idei noi și deși el dorea ca termenul *ekkrisis* sau *apokrisis* să aibă un sens pur științific, ne putem cel puțin reaminti un alt lucru, chiar dacă recunoaștem că Anaximene nu a avut dreptul de a o folosi critic. Am văzut (mai sus) cum această concepție a creației unui cosmos ca separare a ceea ce era înainte amestecat stătea la baza numeroaselor cosmogonii mitologice și poetice timpurii, atât grecești, cât și străine. Exemplele sunt de ajuns pentru a sugera că dincolo de ea se află o predispoziție universală a minții umane. Este una dintre acele preconcepții ale tradiției despre care am vorbit, și este greu de crezut că nu a exercitat o influență asupra unui pionier al gândirii raționale precum Anaximandru în cazul afirmației sale despre «separație» ca proces fundamental al cosmogoniei.

O astfel de critică nu era accesibilă lui Anaximene, însă el a putut cel puțin să sublinieze caracterul arbitrar al ipotezei și să arate că explicația lui Anaximandru despre modificarea alcătuirii lucrurilor nu reclamă nici un proces al naturii cunoscut sau recognoscibil. Pentru a se explica ordinea-lumii prin cauze naturale (se pare că a argumentat el), trebuie să se demonstreze că originea sa se datorează unui anume proces care poate fi verificat încă și azi ca determinând transformarea unei forme a materiei în altă formă. Anaximene trebuia să propună toemai un astfel de proces natural verificabil, și anume procesul de rarefiere și condensare.

În *Fizica* (187a12), Aristotel îi împarte pe filosofii naturaliști de dinaintea epocii sale în două categorii. Sunt cei care consideră substanța de la baza lucrurilor ca fiind unică, identificând-o cu apa, aerul, focul sau cu elementul intermediar și le generează pe

celelalte din ea printr-un proces de rarefiere sau condensare; și sunt cei care presupun că opușii au preexistat în principiul unic, din care pot fi separați. De aceea «unul» lor este în realitate un amestec, iar printre cei care susțin acest lucru Aristotel îi include nu numai pe pluraliștii Empedocle și Anaxagora, ci și pe Anaximandru, căci *apeiron*-ului său gândirea mai analitică a lui Aristotel nu i-a putut recunoaște adevărata unitate.

În cadrul primei categorii el nu dă nici un nume, însă singurul filosof timpuriu la care este atestat fără nici o îndoială procesul de rarefiere și condensare este Anaximene, a cărui opțiune pentru aer ca principiu fundamental o menționează chiar Aristotel (*Met.* 984a5). Teofrast, într-un loc din a sa istorie a filosofiei a mers atât de departe încât a atribuit această explicație a genezei doar lui Anaximene, afirmație pe care Simplicius s-a simțit obligat să o corecteze ținând seama de ceea ce a afirmat Aristotel care, spune Simplicius, include deopotrivă o mulțime de gânditori. În orice caz, este neîndoielnic că ceea ce susține Teofrast este mai aproape de adevăr. Cherniss a arătat că Aristotel aici, încercând să apropie pe filosofii naturaliști timpurii de propria sa perspectivă, a simplificat excesiv clasificarea.[4] Așa cum a sugerat Zeller, probabil că, în pasajul citat de Simplicius, Teofrast[5] îi avea în vedere doar pe ionienii timpurii, deoarece ar fi fost de acord că Diogenes din Apollonia în secolul următor l-a urmat în această privință pe Anaximene. Dar cel puțin este sigur că a spus «numai Anaximene» și nu a înțeles prin aceasta doar (așa cum a propus Diels) că el a fost primul care a introdus această teorie. Acest lucru era evident și Simplicius nu s-ar fi văzut nevoit să-l contrazică.

În altă parte Simplicius oferă următoarea descriere a teoriei lui Anaximene:

> (*a*) Phys. *24.26, A5: «Anaximene din Milet, fiul lui Eurystratos, prietenul lui Anaximandru, a afirmat și el că lucrurile au un substrat unic și infinit, dar nu nedefinit ca al lui Anaximandru, ci determinat, pentru că îl numește aer și spune că diferă după gradul de rarefiere și condensare de la o substanță la alta. Rarefiat, el devine foc; condensat, devine întâi vânt, apoi nor, iar când este mai condensat, apă, apoi pământ și pietre. Toate celelalte sunt formate din acestea. Și el a postulat mișcarea veșnică și că ea este într-adevăr cauza devenirii».*

În ultimă instanță expunerea lui Hippolit face și ea apel la Teofrast, însă este altfel formulată și adaugă alte câteva informații.

> (*b*) *Hippol.* Ref. *I, 7, I, A7: «Anaximene, și el milesian, fiul lui Eurystratos, spune că* arche *este aerul infinit, din care apar toate care urmează să fie sau care au existat în trecut sau vor exista în viitor, și zeii și cele divine. Toate apar din produsele sale.*[6] *Ca alcătuire aerul este astfel: atunci când este în mod egal distribuit (sau uniform:* ὁμαλώτατος*) este invizibil, dar devine vizibil prin căldură și frig, prin umezeală și mișcare. Este în mișcare continuă, căci altfel lucrurile care se schimbă nu ar putea face acest lucru. Când aerul devine mai dens sau se rarefiază, înfățișarea lui se schimbă. Atunci când este dispersat mai fin, se transformă în foc. Pe de altă parte vântul este aer în proces de condensare, iar din aer norul se produce prin compactare (lit. «densificare»).*[7] *Continuarea acestui proces produce apa, iar condensarea sporită pământul, în timp ce pietrele reprezintă cea mai condensată formă. Astfel cele mai importante elemente ale genezei sunt contrariile, căldura și frigul».*

Prima parte a acestui pasaj ar trebui fără îndoială să fie citită în legătură cu versiunea dată de Cicero.

(c) *Cicero,* Acad. *II, 37, 118, A9: «După Anaximandru, discipolul acestuia, Anaximene, a postulat aerul infinit, ale cărui produse sunt totuși determinate. Acestea sunt pământul, apa și focul, iar din ele apar toate celelalte».*

Pentru a scăpa întâi de un punct minor și supărător, afirmația stranie a lui Hippolit, că întâi aerul își are propriile «vlăstare» iar toate celelalte sunt generate de acestea, se pare că este explicată de personajul lui Cicero. «Produsul» aerului sunt celelalte elemente, pământ, apă și foc, iar restul este construit din acestea, ceea ce sugerează două stadii în creația lumii, formarea elementelor prin condensarea și rarefierea aerului, și producerea «restului», prin care trebuie să înțelegem în primul rând natura organică, vie. S-a considerat ca improbabil că o dată ce a conceput procesul de rarefiere și condensare ca suficient pentru a explica chiar apariția pietrelor din aer, Anaximene ar fi simțit deopotrivă nevoia unui proces secundar, iar de aceea Teofrast – inițiatorul doxografiei – a fost învinovățit pentru că a găsit ca atare la Anaximene teoria de mai târziu a celor patru elemente sau «corpuri simple» și combinarea lor. Această teorie, formulată explicit de Empedocle și adaptată de Aristotel propriei sale explicații a schimbării, nu era conștient elaborată încă. Ea a fost determinată de critica lui Parmenide și a rezultat dintr-o abandonare deliberată a poziției moniste. Este însă greu de crezut ca ea să fi fost o invenție instantanee. Anaximandru, cu opozițiile sale primare dintre cald și rece, umed și uscat, i-a pregătit calea. Toate mărturiile pe care le avem despre el indică faptul că deși au existat și alți opuși, aceștia patru aveau o întâietate clară ca agenți cosmogonici. Am văzut cu câtă consecvență a utilizat acțiunea exercitată de cald și uscat asupra recelui și umedului pentru a explica originea a toate, de la formarea pământului și a stelelor, până la nașterea primelor animale. Cherniss merge prea departe când spune (*ACP,* 55): «Nici «contrariile» sale, nici cele ale altui presocratic nu au fost o singură serie de forțe opuse, ci un număr nedeterminat de componente fizice». În plus, după cum am văzut, vorbind despre *arche* ca aer în loc să-l desemneze pur și simplu prin trăsăturile sale principale cu articol și adjectiv, Anaximene face un pas înainte spre distincția dintre substanță și proprietate. Atunci când inconsecvențele ipotezei moniste au devenit prea evidente pentru a putea fi ignorate, schema cu patru elemente cu care Empedocle a înlocuit-o se afla aproape gata la dispoziția sa în sistemele predecesorilor săi, nefiind nevoie decât de clarificarea și ridicarea ei la rangul absolut. Este mai mult decât probabil că Anaximene a urmat exemplul lui Anaximandru susținând că primele produse ale modificării aerului sunt focul, apa și pământul, și deși «elementele» aristotelice sau «rădăcinile» empedocleene sunt încă în viitor, acestea trei (cel de foc, cel umed și cel rece *par excellence*) au o anumită întâietate pentru el, așa cum avuseseră și pentru predecesorii săi ancorați în mitologie, pentru care Uranos, Gaia și Okeanos erau divinitățile principale.[8]

Nu rezultă bineînțeles că o dată ce acestea s-au format survine un *proces* diferit pentru a produce cuprinsul lumii naturale.[9] Ce a spus Anaximene despre aceasta nu știm, deoarece sursele noastre nu ne spun nimic despre concepția sa asupra originii naturii organice. Probabil că nu avuse de spus despre acest subiect nimic comparabil cu demersul îndrăzneț și imaginativ al lui Anaximandru.

Aristotel spune (*Metaph.* 984a5) că «Anaximene și Diogenes (din Apollonia) pun aerul înaintea apei și îl consideră în cel mai complet sens principiu al corpurilor simple». Procesul prin care ele sunt derivate din aer este simplu și nu trebuie să adăugăm nimic

explicațiilor pe care le dau doxografii. El a ales aerul ca primordial deoarece părea să creadă că în starea sa invizibilă, ca aer atmosferic, este în starea cea mai naturală, și ar fi astfel tot timpul dacă nu s-ar acționa asupra lui, ca să spunem așa, ca asupra unei bucăți de cauciuc pe care la un moment dat nici o forță nu o întinde, nici nu o comprimă. Însă se acționează asupra lui, Anaximene fiind de acord cu Anaximandru în postularea unei mișcări eterne, iar ca rezultat al acesteia starea «uniformă» a aerului (după cum spune Hippolit că a numit-o Anaximene) este perturbată și devine rarefiată sau condensată în unele locuri, luând drept urmare diferite forme vizibile. A fost pentru el un fapt de experiență evident, că aerul într-o zi cețoasă devine vizibil ca ceață, și printr-o continuare a aceluiași proces ceața sau norul se solidifică mai mult în ploaie sau într-o altă formă a apei; iar noi dăm încă numele de «condens» acelui proces neplăcut, atât de obișnuit în anumite regiuni ale Angliei, prin care aerul se transformă în apă și cade sub formă de picături pe zidurile caselor noastre. Când apa este încălzită se produce fenomenul invers. Se transformă în abur vizibil, care apoi se amestecă cu aerul invizibil. Printr-o extindere a acestor procese cunoscute, el a presupus că aerul este, pe de o parte, solidificat în continuare în pământ și pietre, iar pe de altă parte, devenind încă mai rar, se încălzește până ce se aprinde ca foc.[10]

Observăm că noul proces a fost legat de teoria contrariilor a lui Anaximandru. Caldul și uscatul au fost asociate cu rarefierea, recele și umedul cu densitatea. Acest lucru s-a făcut în mod explicit și ca o încercare de dovadă experimentală, după cum aflăm dintr-un pasaj interesant al lui Plutarh în care, alături de prezentarea făcută în propria sa terminologie post-aristotelică, acesta pretinde că repetă unul din termenii tehnici ai lui Anaximene:

> (*d*) *Plut.* De Prim. Frig. *7, 947F, B1: «Așa cum a susținut mai demult Anaximene, nu trebuie să considerăm nici recele, nici caldul în categoria de substanță; ele sunt atribute («afecțiuni»,* affections, *n. t.) comune ale materiei ce survin schimbărilor. El spune că ceva comprimat și condensat este rece, însă ceva rar și «destins»*[11] *(cred că acesta este efectiv cuvântul pe care l-a folosit) este cald. El afirmă că de aceea este ceva adevăr în vorba că omul suflă pe gură și cald și rece, pentru că suflarea se răcește dacă este presată și comprimată cu buzele, dar când iese dintr-o gură deschisă este rarefiată și devine caldă».*

Deoarece una dintre controversele contemporane mai puțin importante referitoare la filosofii greci privește măsura în care au făcut uz de experiență, o scurtă digresiune este poate permisă aici. Este o controversă în care preconcepțiile nefilosofice menționate mai sus sunt uneori prezente. Profesorul Farrington este convins de caracterul științific al gândirii ioniene și, de vreme ce definiția sa dată de el științei este una marxistă («sistemul comportamental prin care omul dobândește stăpânire asupra mediului său»), în mod natural el tinde să derive teoriile lor din metodele practice și să accentueze latura experimentală a operei lor. Pe de altă parte Cornford, care i-a privit într-o lumină foarte diferită, a fost poate înclinat să diminueze această latură. Fără a lua partea cuiva în dezbaterea generală, putem menționa un loc în care Cornford pare că nu a fost drept cu Anaximene, și deși nu este extrem de important, prezintă un anume interes al său propriu. În *Principium Sapientiae* (p. 6) el a scris:

> *Anaximene oferă un alt exemplu al unei ipoteze pe care nimeni nu a verificat-o. El a susținut că diferențele de cald și rece pot fi reduse la diferențe de densitate;*

aburul este mai cald și mai puțin dens decât apa, apa mai caldă și mai puțin densă decât gheața. Dacă este așa, atunci o cantitate dată de apă ar trebui să ocupe un volum mai mic dacă este înghețată. Dacă Anaximene ar fi lăsat un vas plin cu apă afară într-o noapte geroasă și dacă l-ar fi găsit spart dimineață, poate că ar fi observat că gheața umple mai mult spațiu decât apa și și-ar fi revizuit teoria.

Cu siguranță că acest rezultat l-ar fi nedumerit, însă rămâne adevărat că teoria sa generală a fost corectă, și dacă ar fi făcut experimentul și ar fi generalizat acest rezultat, aceasta nu ar făcut decât să-l inducă în eroare. În general, desigur corpurile se măresc pe măsură ce temperatura lor crește, și se comprimă când ea scade, un principiu care face posibil termometrul. Apa însăși se dilată când este încălzită, și se contractă când este răcită, până ce atinge temperatura de 4°C. Apoi, dintr-o anumită cauză, pe măsură ce devine mai rece și depășește punctul de îngheț încetează să se contracte și începe să se dilate. Această excepție de la adevărul altfel universal că orice corp se dilată datorită creșterii temperaturii este încă inexplicabilă, adică, savanții nu reușesc încă să o raporteze la nici o lege generală. Este poate puțin nedrept față de Anaximene ca el să fie condamnat dacă, ghicind corect o lege aproape universală, nu a reușit să observe singura excepție care a zădărnicit până în zilele noastre eforturile savanților de a o explica.[12]

Sunt în special două puncte în care creația lui Anaximene a contribuit la progresul gândirii. (1) O dată cu el cuvântul *aer* a ajuns pentru prima dată să însemne, în înțelesul său primar, substanța invizibilă din jurul nostru pe care astăzi o numim aer. Cu toate că în ultimă instanță toate lucrurile sunt formate prin modificări ale aerului, totuși acestuia i se aplică numele în mod potrivit, mai degrabă decât ceței sau norului sau oricărei alte forme vizibile a materiei. Până la Anaximene cuvântul *aer* desemnase în general ceață, abur sau întuneric – ceva care cel puțin îngreunează vederea și ascunde orice obiect pe care-l înconjoară. El desemnează întunericul în care Zeus a învăluit câmpul de luptă din fața Troiei, când Aiax a rostit faimoasa sa rugă: «Mântuiește pe fiii aheilor de *aer*. ... Și la lumină măcar să pierim, dacă astfel ți-i voia». Auzind rugămintea, Zeus de îndată «răsfiră *aerul* și negura dă la o parte, și soarele iar a luminat și întreaga luptă deschisă era privirii» (*Il.* XVIII, 647, 649). Pentru Anaximandru, substanța ce înconjoară și ascunde roțile de foc care sunt corpurile cerești este de asemenea *aer*. Pentru gândirea greacă timpurie întunericul însuși este o substanță, «întunericul sacru» (ἱερὸν κνέφας) de la Homer. Până la Empedocle nu întâlnim ideea că este ceva pur și simplu negativ, o absență a luminii. (2) Cu Anaximene, diferențele aparente de gen sau calitate sunt pentru prima dată reduse la o origine comună a diferențelor de cantitate. Burnet a remarcat (*EGP*, 74) că acest lucru face ca, pentru prima dată, cosmologia milesiană să fie consistentă, «deoarece o teorie care explică totul ca formă a unei singure substanțe este în mod clar obligată să considere toate diferențele ca fiind cantitative. Singura modalitate de a salva unitatea substanței primare este de a spune că toate deosebirile se datorează prezenței a unei cantități mai mari sau mai mici din această substanță într-un spațiu dat».

Și în acest caz Anaximene este din nou cu mult înaintea lui Anaximandru în privința clarității gândirii, iar introducerea unui criteriu cantitativ pentru diferențele calitative nu numai că a întregit sistemele moniste milesiene dar a dat roade extraordinare în

gândirea greacă şi europeană de mai târziu. Totuşi, suntem încă doar la început, prima apariţie a unei explicaţii raţionale, şi nu se pune problema ca Anaximene să fi aplicat matematic în vreun fel noul său principiu. Acest progres poate fi, pe bună dreptate, atribuit pitagoricienilor. Dar prin afirmarea principiului a fost făcut primul pas esenţial pe un drum care mai este încă parcurs. Că fenomenele fizice – culoare, sunet sau oricare altul – pot fi exprimate sub forma ecuaţiilor matematice – altfel spus, că toate diferenţele de calitate sunt reductibile la diferenţele de cantitate, şi doar în acest caz pot fi considerate că sunt descrise în mod ştiinţific – este o supoziţie pe care se întemeiază toate ştiinţele moderne ale naturii. Explicând orice diferenţă de materie prin grade diferite de condensare şi rarefiere a substanţei unice fundamentale, putem spune că Anaximene cere deja o explicaţie cantitativă, deşi nu putem spune că o oferă. El a fost iniţiatorul ideii, şi atât de mare a fost importanţa sa încât este poate o exagerare scuzabilă din partea lui Teofrast să i-o atribuie «numai» lui. Probabil că a dorit să evidenţieze faptul că principiul de condensare şi rarefiere a fost doar al lui Anaximene.

(5) Aerul, viaţa şi divinitatea

Prin urmare, motivul raţional care l-a condus pe Anaximene să aleagă aerul ca *arche* constă în dorinţa de a găsi o explicaţie naturală a varietăţii multiple a fenomenelor fizice în conformitate cu perspectiva monistă asupra realităţii, explicaţie pe care a crezut că o descoperă în procesul de condensare şi rarefiere. Vor fi fost de asemeni, am sugerat, şi cauze care l-au influenţat într-un mod mai puţin conştient, deoarece ele apăruseră din climatul intelectual general în care el şi ceilalţi gânditori milesieni trăiau, şi pe care le-au împărtăşit cu concetăţenii lor nefilosofi. Asemenea lui Anaximandru el a presupus că izvorul şi sursa iniţială de fiinţă (adică, pentru el, aerul) este totdeauna în mişcare şi aceasta face posibile modificările. «Şi el consideră mişcarea veşnică», afirmă Teofrast, adăugând că această mişcare eternă este mijlocul prin care se produce schimbarea.[13] Putem spune în mod corect «a presupus» deoarece, la fel ca Anaximandru (şi fără îndoială şi Thales), el nu a dat nici o explicaţie acestui lucru. Lui Aristotel omiterea explicaţiei i s-a părut nejustificată. Materia este un lucru, iar cauza motrice altul, astfel încât dacă materia este în mişcare, filosoful naturalist ar trebui să poată indica un anume agent separat – separat conceptual, cel puţin, dacă nu şi fizic – căruia să i se datoreze mişcarea. Însă această distincţie aparţine unei faze mai complexe de gândire decât cea a secolului al VI-lea, care nu concepea încă nici o deosebire între o materie inertă, pe de o parte şi o forţă antrenând-o în mişcare, pe de altă parte. *Arche* al universului nu este materie în acest sens. Este fiinţa eternă şi, fiind eternă şi *arche* a toate celelalte, este cu necesitate necauzată, sau, altfel spus, îşi este cauză proprie. Nu este numai materia sau subiectul mişcării, ci ea însăşi cauza. Ce anume deci, ne-am putea întreba, răspundea în gândirea epocii descrierii de «cauza proprie» sau «propriul său mişcător»? Răspunsul este sufletul sau viaţa (*psyche*). *Arche* era ceva viu, nu numai veşnic (ἀΐδιον), dar şi nemuritor (ἀθάνατον) şi de aceea divin (θεῖον). Aşa şi-a desemnat Anaximandru *apeiron*, dar şi Thales, astfel că sunt motive bune să credem – după cum am văzut – că a fost impresionat de legăturile ce unesc viaţa şi umiditatea. Aceste legături erau atât de puternice încât părea întru totul corect, aşa cum s-a întâmplat în secolele anterioare de imaginaţie pre-filosofică, ca umezeala să fie privită drept izvorul originar şi cauza vieţii şi de aceea a tuturor lucrurilor.

Alegând aerul, un aer în mișcare continuă, și Anaximene ținea seama de credința populară, străveche și încă răspândită care asocia, și de fapt identifica, respirația cu viața. Că aerul pe care îl respirăm ar trebui să fie chiar viața care ne însuflețește este o idee obișnuită, iar relația respirație-suflet, o concepție universală. La greci întâlnim această idee atât în afara, cât și în interiorul lumii gândirii filosofice. Am tratat destul de amănunțit acest subiect în altă parte[14], dar putem relua aici suficient pentru a arăta că echivalarea aerului cu sufletul sau cu viața nu a fost invenția unei singure personalități filosofice sau religioase ori a unei singure școli, ci trebuie să-și fi avut originea în negura credinței populare timpurii.

Ideea că o femelă poate fi lăsată însărcinată, și astfel o nouă viață produsă, doar de vânt apare în *Iliada*, unde caii lui Ahile au fost născuți de mama lor, Podarge, datorită vântului Zephyros. Ouăle produse de păsări fără unire sexuală erau numite, potrivit lui Aristotel, ouă-vânt sau ouă-Zephyr, «deoarece primăvara păsările au fost văzute inspirând vântul». Aceasta ne amintește de un pasaj din Vergiliu care, deși aparține unei epoci ulterioare, conține fără îndoială explicația nașterii cailor lui Ahile, de la Homer. Primăvara, spune el, iepele stau pe piscurile înalte cu gurile întoarse înspre Zephyr pentru a-i prinde suflul. În acest mod sunt lăsate grele de vânt, fără unire sexuală.[15]

Potrivit poeziei sacre a orficilor, «sufletul intră în noi din ceea ce ne înconjoară, prin inspirare, adus fiind de curenții vânturilor». La extrema opusă îl întâlnim pe materialistul Democrit, spunând în mare parte același lucru în termenii propriei sale perspective atomiste: «În aer există o mare mulțime de asemenea particule pe care el [Orfeu, n.t.] le numește gândire și suflet. Deci dacă omul inspiră și prin aceasta trage aerul în piept, ele pătrund o dată cu el și prin acțiunea lor anulează presiunea» (adică presiunea atmosferei înconjurătoare), «oprind astfel expulzarea sufletului care se găsește în viețuitoare. Acest lucru explică de ce viața și moartea sunt legate de inspirație și expirație; pentru că moartea survine atunci când aerul înconjurător câștigă prin forța cu care presează, viețuitoarea nemaiputând să respire, aerul din afară nu mai poate intra și nu mai poate contracara presiunea.»[16] Poate că pentru Democrit atomii-suflet erau chiar mai mici și mai fini decât cei ai aerului, însă el cel puțin a fost de acord cu ideea generală că inspirând aer dobândim principiul vieții.

Diogenes din Apollonia a preluat în secolul al V-lea teoria lui Anaximene că aerul este substanța fundamentală și a dezvoltat îndeosebi acest punct, anume că nu este numai originea tuturor lucrurilor dar și elementul sufletului în univers, și de aceea are afinități particulare cu sufletul din oameni și animale. Următoarele pasaje sunt printre fragmentele din cartea sa despre natură, oferite de Simplicius (Diog. fr. 4 și fr. 5):

> *Omul și celelalte viețuitoare trăiesc respirând aer, iar acesta este pentru ele suflet și inteligență.*
>
> *Sufletul este la toate viețuitoarele același, anume aer care este mai cald decât aerul de afară, în care noi ne aflăm, dar mult mai rece decât cel din apropierea soarelui.*
>
> *După părerea mea, ceea ce are inteligență este ceea ce oamenii numesc aer, și toate sunt guvernate de el* (κυβερνᾶσθαι – *verbul pe care Anaximandru îl aplică* apeiron-*ului său*), *și el are stăpânire peste toate; căci eu susțin că tocmai această substanță este divină.*

Este o consecință logică a acestor afirmații că există o strânsă înrudire între mintea divină și universală și mintea noastră, iar potrivit lui Teofrast această concluzie a fost

dedusă corect de Diogenes, care a susținut că «aerul interior nouă» este «o mică parte din divinitate» (*De Sensu*, 42, Diog. A19). Nu este de mirare că o astfel de credință servea scopurile unei religii mistice precum cea prezentată de orfici, precum și cele ale filosofiei naturaliste. Când Aristofan râde de noile divinități, Aerul și Respirația, și ridiculizează ideea înrudirii dintre aer și mintea umană (*Norii*, 627, 230), el fără îndoială are în vedere teoriile filosofico-religioase la modă; însă nu se poate nega că deoarece aceste teorii cuceriseră imaginația populară, ele își datorau succesul faptului că unele credințe similare erau înrădăcinate în conștiința populară.

Acestea și alte exemple ce pot fi aduse, precum și efectul cumulativ al mărturiilor din alte culturi, pun dincolo de îndoiala rezonabilă faptul că idei de acest fel trebuie să fi făcut parte din mediul familiar educației lui Anaximene. Ele ne-ar ajuta să considerăm alegerea aerului ca *arche* una cu totul naturală, deoarece, din punctul de vedere al concepției hilozoiste pe care el a împărtășit-o cu ceilalți membri ai școlii milesiene, substanța lumii trebuie în același timp să fie și substanța vieții. De aceea ar trebui să ne așteptăm doar la acest lucru când ni se spune că el a afirmat că aerul este zeu (Cicero și Aëtius, A10).[17] Sunt, se pare, și alți zei și «lucruri divine» care nu sunt eterne, dar care își au originea în aer. De exemplu Hippolit (citat mai sus) și Sf. Augustin (*Civ. Dei*, VIII, 2, A10): *Nec deos negavit aut tacuit; non tamen ab ipsis aerem factum, sed ipsos ex aere ortos credidit*. Nu ni se spune ce a avut în vedere Anaximene când a vorbit despre acești alți zei și sunt probabil puține șanse să ghicim. Poate că va fi încercat în această direcție, asemeni lui Epicur într-o epocă ulterioară, să găsească loc pentru zeii credinței populare în contextul unei filosofii raționale a naturii. Va fi avut în vedere celelalte elemente, «vlăstarele» aerului, cum le-a numit. În gândirea populară, acestea erau deja asociate sau identificate cu zeitățile: Gaia, pământul, era o zeiță, pentru apă era Okeanos, iar pentru foc Hephaistos. Ce spune el despre corpurile cerești infirmă în mare ipoteza că le-ar fi conceput ca divinități.

Există de asemeni mărturii că Anaximene a făcut aceeași analogie ca urmașul său Diogenes din Apollonia, în general între funcția aerului în univers și aceea din om, adică, sufletul acestuia, ceea ce se vede dintr-un pasaj din Aëtius, care îl redă ca și cum ar fi fost luat drept un citat autentic din Anaximene, deși acest lucru a fost intens dezbătut în epoca modernă:

> *Aëtius 1, 3, 4, B2: «Anaximene din Milet, fiul lui Eurystratos, a afirmat că originea tuturor lucrurilor existente este aerul, căci din el se produc toate și din nou în el se absorb. ‹Precum sufletul nostru›, spune el, ‹care este aer, ne stăpânește pe noi, suflarea și aerul cuprind întregul cosmos›. Aer și suflare sunt întrebuințate ca sinonime».*

Este probabil imposibil de hotărât în ce măsură această propoziție păstrează efectiv cuvintele lui Anaximene[18], dar este clar că Teofrast și doxografii care l-au reluat au crezut că textul este foarte aproape de original, și nici nu există vreun motiv întemeiat pentru a ne îndoi că propoziția comunică fidel chiar doctrina sa. Burnet, care acceptă fragmentul, a contribuit fără voie probabil la respingerea lui de către criticii ulteriori, deoarece el comentează (*EGP*, 75) spunând că este «un exemplu timpuriu de argumentație ce trece de la microcosmos la macrocosmos, și reprezintă astfel începutul unei preocupări pentru problemele fiziologice». Kirk citează același fapt ca argument împotriva autenticității textului: «Paralela dintre om și cosmos este pentru prima dată

explicit trasată de meditația medicală din secolul al V-lea» (*HCF*, 312). În afara faptului că acest argument se apropie periculos de un *petitio principii*, presupoziția unei înrudiri dintre sufletul omului și divinitatea cosmică omniprezentă nu are de-a face cu dezvoltarea științei fiziologice și medicale mai mult decât a avut probabil ipoteza lui Thales că umezeala este principiul vieții (mai sus). Este înainte de toate o presupunere religioasă, nu una care a apelat la succesorii panteonului olimpian al lui Homer, ci una care se pare că a aparținut în mod deosebit fermentului religios care a afectat un strat diferit al populației din secolul al VI-lea și a dat naștere versurilor sacre cunoscute drept poezia orfică. Cei care proclamau *teletai* în numele lui Orfeu erau preocupați în sfera religioasă cu aceeași problemă a relației dintre Unu și Multiplu care, într-o formă diferită, a reprezentat problema filosofilor milesieni. În ambele forme a fost un subiect viu în secolul al VI-lea.[19] Prin urmare, dacă trebuie să dăm crezare unor motive *a priori* deduse din mediul gândirii contemporane (tocmai ceea ce scepticii ar vrea să facem), atunci nu este necesar să-i contestăm lui Anaximene analogia dintre microcosmos și macrocosmos, care este explicit atribuită lui aici și care este în orice caz o consecință probabilă a simplului fapt că el considera aerul (*a*) *arche* și divin, și (*b*) substanța sufletului uman.[20]

(6) Cosmogonia și cosmologia

Considerând în detaliu cosmogonia și cosmologia, cu greu se poate spune că Anaximene a concurat combinația de judecată fermă și imaginație cutezătoare care îl caracterizează pe Anaximandru, ci doar că a fost în anumite privințe mai naiv. Așa cum cosmosul lui Anaximandru este înconjurat de *apeiron*, tot astfel și cel al lui Anaximene este cuprins de aer, care, după cum tocmai am văzut, este numit și suflare (*pneuma*) în ceea ce își propune să fie un citat sau aproximativ un citat. Bănuiala unei influențe stoice este în acest caz diminuată când observăm că potrivit lui Aristotel pitagoricienii au descris universul ca respirând din «*pneuma* nelimitată» din afara lui.[21] Se poate deduce că, așa cum sugerează analogia cu sufletul, lumea pentru Anaximene este vie și respiră.

Ni se spune (*Strom.* III, A6) – deși nu ni se oferă nici o explicație suplimentară – că pământul a fost prima parte a universului care urma să apară, produs bineînțeles prin comprimarea aerului. Despre forma și poziția sa avem următoarele mărturii:

> (*a*) *Stromateis* (*A6*): *«Din pricina ‹densificării› aerului, pământul, afirmă el, s-a născut primul, fiind aproape plat; de aici, și în mod logic, rezultă că este purtat de aer».*
>
> (*b*) *Hippolit* (*A7*): *«Pământul este plat și purtat de aer».*
>
> (*c*) *Aëtius* (*A20*): *«Anaximene susține că* [*pământul*] *are forma unei plăci».*
>
> (*d*) *Aëtius* (*A20*): *«Anaximene spune că pământul este susținut de aer datorită faptului că este plat».*
>
> (*e*) *Aristotel,* De Caelo, *294b13* (*A20*): *«Anaximene, Anaxagora și Democrit afirmă că lățimea pământului constituie cauza pentru care acesta este în repaus. El nu despică aerul aflat sub el, ci este așezat pe el asemeni unui capac, așa cum fac, după câte s-ar părea, corpurile plate; datorită rezistenței pe care o opun, ele nu sunt ușor de mișcat, nici chiar de vânt. Ei spun că Pământul, datorită*

faptului că este plat, se comportă la fel faţă de aerul imediat de sub el care, neavând suficient loc pentru a-şi schimba poziţia, este comprimat şi stă nemişcat datorită aerului de sub el, asemeni apei în klepsydrai. *Pentru această putere a aerului de a purta o mare greutate când este astupat şi mişcarea sa este oprită, ei aduc numeroase dovezi.»*[22]

Cutezanţa ideii lui Anaximandru că pământul a rămas în echilibru fără suport în centrul universului, pur şi simplu pentru că *este* în centru, a fost prea mare pentru ca prietenul şi discipolul său să fie capabil să o accepte, astfel că el a revenit la ipoteza thalesiană a unui suport material.

Pământul fiind format primul, corpurile cereşti îşi au originea în el, deşi acelea care sunt vizibile acum sunt de foc, ele sunt toate la origine din pământ.

(*a*) *Stromateis* (*A6, continuarea lui* (*a*) *de mai sus*): *«Iar soarele, luna şi celelalte corpuri cereşti provin din pământ. În orice caz, el susţine că soarele este pământ care a dobândit însă o căldură deosebit de mare din cauza mişcării rapide.»*[23]

(*b*) *Hippolit* (*A7*): *«Aştrii s-au născut din pământ, fiindcă umezeala pământului s-a ridicat în sus, şi fiind rarefiată a produs focul, din care, acesta înălţându-se şi mai mult, s-au constituit aştrii. Există în zona stelelor şi corpuri cereşti având natura pământului, rotindu-se cu ele».*

(*c*) *Aëtius* (*A14*): *«Anaximene a spus că stelele sunt de natura focului şi că ele cuprind*[24] *unele corpuri având constituţia pământului care se învârtesc o dată cu ele şi care rămân invizibile».*

(*d*) *Aëtius* (*A15*): *«El a spus că pământul este plat ca o frunză».*

Această teorie a originii corpurilor cereşti din pământ, astfel încât chiar şi «soarele este pământ», demonstrează cel puţin cât de conştient s-a eliberat Anaximene de orice prejudecăţi religioase; îi lipseşte însă puterea de convingere a explicaţiei lui Anaximandru. Teoria sa a «separării» permitea ambelor extreme, focul şi pământul umed, să fie produse împreună. Evaporarea şi uscarea, care explică tot restul cosmosului, inclusiv viaţa animală, erau prin urmare uşor de explicat prin acţiunea focului înconjurător asupra centrului rece şi umed, în timp ce în schema lui Anaximene se pare că focul însuşi trebuie să fie produs din pământ printr-o evaporare care este greu de justificat. Sursele noastre fragmentare nu ne permit să spunem de ce a considerat necesar ca primul rezultat al mişcării aerului să fie condensarea unei părţi a sa în pământ şi ca rarefierea care produce focul să rezulte numai în al doilea rând din umezeala de pe pământ (trecând astfel firesc încă o dată prin etapa aerului atmosferic invizibil).

Se poate argumenta că Anaximene, formulând unica sa ipoteză strălucită şi fecundă, aceea a condensării şi rarefierii, nu a acordat atât de multă atenţie elaborării detaliate a unui sistem. Dacă s-a întâmplat aşa, fundalul comun al acestor gânditori ne-ar determina să ne aşteptăm ca el să fi creat ceva asemenea cosmogoniilor mitice care l-au precedat, lucru care poate s-a şi întâmplat. Faptul că toate corpurile cereşti rezultă din pământ sună straniu şi original, însă găsim în *Teogonia* (126-7) lui Hesiod «Pământul întâi a zămislit Cerul înstelat, egal cu sine, pentru a-l putea acoperi de jur împrejur».

Lipsindu-i ciudatele tuburi de ceaţă ale lui Anaximandru, Anaximene trebuie să fi fost obligat să caute o altă explicaţie a eclipselor, şi numeroşi cercetători moderni au crezut că acesta este motivul existenţei corpurilor cereşti invizibile din cer. Dacă este

așa, acesta a fost un pas înainte util făcut de un gânditor căruia, după cum corect a observat Boll, astronomia îi datorează în general foarte puțin. Oricum, este doar o ipoteză.[25]

Soarele, a spus el, este plat asemeni unei frunze (Aëtius, A15), iar el împreună cu celelalte corpuri cerești «sunt purtate» de aer datorită formei lor plate, așa cum se întâmplă și cu pământul (Hippol. A7). Există, totuși, la Aëtius (A14) un pasaj izolat remarcabil, în care Burnet și alții au văzut foarte corect o anume denaturare:

> *Anaximene a susținut că stelele sunt fixate ca niște cuie în substanța cristalină (sau ca de gheață); alții spuneau însă că sunt niște frunze de foc asemenea unor desene.*

Indiferent de înțelesul ultimelor două cuvinte (constelațiile – a Ursului, a Carului, Orion și celelalte?), teoria că aștrii sunt «frunze de foc» este cu siguranță a lui Anaximene, iar afirmația că datorită formei lor plate, aerul le susține în mișcările lor de rotație este în contradicție cu presupunerea că ele sunt fixe pe o sferă cristalină. Unii cercetători (de exemplu Heath, *Aristarchos,* 42 sq.) deduc de aici că Anaximene a fost cel dintâi care a făcut distincția între planete și stele fixe, primele fiind «plate asemenea frunzelor» și libere să se miște neregulat, iar cele din urmă atașate circumferinței solide exterioare rotitoare sau cupolei universului. Ținând seama de acestea, relatarea lui Aëtius (A15) că «la solstițiu stelele au o revoluție datorată aerului devenit dens și a rezistenței acestuia» s-ar referi doar la planete.[26]

Sunt obiecții evidente atribuirii concepției despre un cer cristalin lui Anaximene. El a asociat soliditatea cu recele, raritatea cu caldul (B1); iar dacă focul «s-a înălțat mai sus», devenind stele la limita exterioară a universului, este dificil să realizăm cum aerul din aceeași regiune a devenit un solid înghețat. Însă omisiunile imense din ceea ce știm ne împiedică să înțelegem cum a conceput el această situație. În general, o rapidă analiză suplimentară asupra cuvântului κρυσταλλοειδής este cerută de ideea că nu există nici un motiv particular pentru care Teofrast sau un doxograf de mai târziu să-i fi atribuit nejustificat acest termen lui. Riscul de fi preluat ceva de la școlile de gândire preferate de ei este mic, deoarece sferele de mai târziu ale pitagoricienilor, ale lui Aristotel și ale stoicilor nu puteau fi descrise de un astfel de cuvânt. De la Aristotel mai departe și probabil pentru mulți înaintea lui, cerul exterior a fost din foc pur, invizibil sau *aither*. Noțiunea de sferă sau sfere dure, cristaline, atât de îndrăgită de astronomii și poeții din Evul Mediu și Renaștere[27], era rar întâlnită în gândirea greacă, iar atunci când apare este puțin confuză. Ordinea obișnuită a cosmosului a continuat să fie cea pe care o considera Anaximandru: pământul în centru cu apă deasupra lui, în jurul acesteia aer sau ceață, iar focul, inclusiv corpurile cerești, situându-se în zona exterioară.

Totuși există indicii că atât Parmenide, cât și Empedocle au combinat această ordine cu atribuirea unei circumferințe solide întregului. Citim în «Calea Aparenței» a lui Parmenide că «ceea ce cuprinde» straniile sale inele cerești «este solid asemeni unui zid, iar sub el se află inelul de foc». Nu numai că nu ni se oferă nici o explicație, dar ceva mai încolo Aëtius spune că «*aither* este cel mai înalt și cuprinde totul», iar într-un rezumat al descrierilor cerului el îl amintește pe Parmenide alături de alții care afirmă că cerul este de foc. Suntem la fel de nenorocoși căci nu avem nici un fragment autentic al poemului lui Empedocle care să trateze acest subiect, însă, potrivit iarăși lui Aëtius, el credea că focul însuși are puterea de a «îngheța» sau solidifica. Lactanțiu (a cărui sursă

este Varro) descrie cerul lui Empedocle ca *aerem glaciatum*, iar versiunea din *Stromateis* este că focul ocupă spațiul de sub concentrarea (πάγος) de aer, o paralelă cu situarea inelului de foc la Parmenide.[28]

Poate deci că Anaximene l-a anticipat aici pe Empedocle, deși este greu de văzut cum s-ar potrivi o astfel de perspectivă cu legătura generală pe care o susținea între căldură și «rarul și destinsul». Totuși există o altă posibilitate. În greaca de mai târziu cel puțin, cuvântul «cristalin» nu implica în nici un caz duritatea gheții sau sticlei și nu trebuie să presupunem că fie Anaximene însuși, dacă a folosit cuvântul, fie cine îl va fi utilizat prima dată pentru a explica ceva din opera lui Anaximene, a intenționat ca el să poarte acest sens. Scriitorilor medici precum Celsus ori Galen, lentila cristalină a ochiului le era cunoscută drept «*umiditate* cristalină» sau în latină ca o *gutta humoris*. Cuvântul are câteva ocurențe în *De Usu Partium* al lui Galen, iar într-un loc el descrie această umiditate cristalină ca fiind înconjurată de «o umiditate transparentă ca aceea dintr-un ou». Aceasta găsește o paralelă apropiată la Celsus, care scrie că lichidul numit de greci κρυσταλλοειδής este el însuși *ovi albo similis*.[29]

Această utilizare a termenului într-un context fiziologic pentru a desemna un lichid transparent și vâscos, «asemănător albușului unui ou», face cel puțin posibil ca Anaximene să-l fi urmat pe contemporanul și prietenul său Anaximandru în opinia că lumea este înconjurată nu de o substanță solidă și asemănătoare cu sticla, ci de o membrană transparentă. De vreme ce putem afirma chiar cu mai multă certitudine decât am făcut-o în cazul lui Anaximandru, că el considera lumea ca o ființă vie ce respiră, este foarte probabil că a folosit de asemeni analogia fiziologică pentru a-i descrie nașterea și alcătuirea. Cuvântul ἦλος, însemnând în mod obișnuit cui, apare de câteva ori în greaca de mai târziu cu sensul de neg ori un alt tip de bătătură.[30]

Cu îndrăzneala intelectuală specifică lui, Anaximandru și-a închipuit corpurile cerești ca efectuând mișcări de rotație complete, rotindu-se atât pe deasupra, cât și pe dedesubtul pământului pe inelele lor, care sunt calote ale unei sfere secționate. Anaximene a restabilit ideea că acestea se rotesc doar deasupra, nu și pe sub pământ. Mărturiile sunt acestea:

> (*a*) *Hippolit* (*A7*): «*El afirmă că aștrii nu se mișcă pe sub pământ, așa cum au presupus alții, ci în jurul lui, așa cum o tichie mică de pâslă se învârtește în jurul capului nostru. Soarele dispare nu dedesubtul pământului, ci este ascuns de regiunile înalte ale pământului și datorită distanței mari la care se află de noi*».
>
> (*b*) *Aëtius* (*A14*): «*Anaximene susține că stelele se învârtesc nu pe sub pământ, ci în jurul pământului*».

Ținând seama de cele de mai sus, putem adăuga următorul pasaj din Aristotel în care Anaximene nu este menționat cu numele.

> (*c*) *Aristotel*, Meteor. *II, 354a27* (*traducere în engleză de H. D. P. Lee*): «*O indicație a faptului că regiunile din nordul pământului sunt înalte este părerea multor meteorologi de altădată că soarele nu trece pe sub pământ, ci se rotește prin regiunea de nord, și că dispare și determină noaptea, deoarece pământul este înalt în partea de nord*».

Cât despre aștrii săi asemănători desenelor și tichia de pâslă care se rotește pe cap, nu se poate spune că predilecția lui Anaximene pentru comparații familiare omului ar

fi de prea mult ajutor.[31] Totuși, în mod evident el s-a întors de la concepția revoluționară a lui Anaximandru la credința mai rudimentară că universul este, cel puțin în mod real, o emisferă, mai degrabă decât o sferă. Mitografii ne spuseseră cum soarele, după ce apune la vest, este dus de-a lungul cursului împrejmuitor al lui Okeanos într-o barcă de aur, pentru a răsări din nou la est.[32] Sub pământ se afla o masă de aer condensat, a cărei formă sau volum nu este niciodată menționată, și dacă trebuie să-și îndeplinească rolul de a susține pământul potrivit modalității descrise de Aristotel, pământul trebuie să ajungă la circumferința cosmosului, făcând astfel practic imposibil ca astrele să treacă pe sub el. Cum s-a potrivit mai exact această teorie a dispariției lor în spatele regiunilor înalte din nord cu observația empirică este un lucru pe care putem să îl presupunem doar, fiind mult dezbătut. Însă într-o singură chestiune de astronomie Anaximene a perfecționat concepția lui Anaximandru, deoarece relatarea lui Hippolit (A7) că potrivit lui «stelele nu încălzesc din cauza depărtărilor mari» arată că a abandonat teoria ciudată că stelele sunt mai aproape de pământ decât soarele.[33]

(7) Meteorologia

În descrierea fenomenelor meteorologice, Anaximene pare că a urmat pe Anaximandru cât de aproape îi permitea diferența dintre procesele cosmice fundamentale susținute de ei. Aerul în mișcare rapidă, adică vântul, este deja puțin condensat, iar condensarea ulterioară produce nori, ploaie, zăpadă și grindină. Tunetul și fulgerul erau pentru el, la fel ca pentru Anaximandru, rezultatul ruperii unui nor de forța vântului, iar el a crezut, se pare, că fosforescența pe care o întâlnim în cazul mării oferă un fel de paralelă cu fulgerul (Hippol. A7, Aëtius, A17). El a vorbit de asemenea despre curcubeu, care nu mai este zeița strălucitoare Iris, ci doar efectul razelor de soare asupra aerului puternic condensat, care apare în diferite culori după cum predomină căldura soarelui sau umezeala norului (A18). De asemeni, el a observat întâmplător un curcubeu pe lună plină. Despre părerea sa asupra cutremurelor posedăm relatarea lui Aristotel:

> *Anaximene afirmă că pământul se crapă atunci când este în curs de a se umezi sau de a se usca și este zguduit din pricina denivelărilor care se prăbușesc; aceasta este cauza seismelor în perioadele de secetă și de asemenea în cele de ploi frecvente: căci în timpul secetelor, pământul se usucă și, așa cum tocmai s-a spus, se crapă, iar când ploile îl fac excesiv de umed se prăbușește.*[34]

(8) Concluzie

În pofida insuficienței mărturiilor, nu este nevoie de multă imaginație pentru a-l vedea pe Anaximene ca o personalitate bine conturată, iar acest lucru poate fi probabil realizat într-un rezumat. Imagistica vie care i se atribuie sugerează un om interesat de și atent la semenii lui în îndatoririle lor de zi cu zi, atent de asemeni și la fenomenele mai deosebite și mai pitorești ale naturii, deși probabil că nu la fel de răbdător și sârguincios ca și savantul tipic. Aerul este împâslit precum lâna, pământul îi amintește de o masă, soarele care se rotește și luna de frunze sunt purtate de un vânt asemeni unui vârtej, stelele – probabil de cuie, nituri sau negi. El invocă sclipirea fosforescentă care picură de pe o vâslă plată atunci când este ridicată din apă și culorile estompate pe care le-a văzut («însă nu adesea») în lumina lunii pline. Ca un adevărat ionian,

libertatea sa de gândire este atât de puțin paralizată de evlavie, încât el poate compara bolta înstelată cu o tichie de pâslă, și face acest lucru folosind diminutivul. Folosind definițiile acestea fără constrângeri, epocile ulterioare sunt îndatorate gândirii sale care a descoperit ideea inspirată că dacă geneza lumii s-a produs dintr-o unică substanță, schimbările ei se pot datora numai faptului de a fi mai multă sau mai puțină într-un spațiu dat. Condensarea și rarefierea asigură soluția universală pentru devenire și modificare, și dacă el a fost prea grăbit pentru a se supune unei cercetări și gândiri amănunțite care ar fi produs o schemă cosmologică mai completă și mai puțin contradictorie, ideea centrală a rămas și i-a purtat roadele.

Religia nu l-a atras prea mult. Probabil există zei: dacă este așa, ei, asemeni restului, trebuie să fie formați din aer, care este în fond viu (ce altceva poate semnifica mișcarea sa veșnică și necauzată?) și se manifestă în noi înșine ca *psyche* care în același timp cuprinde și însuflețește corpul. Un astfel de om ar accepta aceasta, asemeni semenilor săi ionieni (și asemeni unui gânditor secular de mai târziu de descendență ioniană, Democrit), ca un fapt al naturii. O credință similară a putut fi baza unei speranțe mistice, însă ținând seama de alte mărturii despre Anaximene nu-l putem credita pe el însuși, așa cum au făcut unii[35], cu înclinații mistice.

E. MILESIENII: CONCLUZIE

Dacă dorim să recapitulăm concis principalele caracteristici ale filosofilor milesieni și ale moștenirii lor pentru gândirea greacă de mai târziu, apar trei puncte importante. Perspectiva lor asupra naturii a fost rațională, evoluționară și hilozoistă.

(*a*) Fiind esențial să fim conștienți de consecințele durabile ale concepțiilor și modurilor de gândire mitologice, am spus îndeajuns despre acestea, și nu este inutil ca într-un rezumat să accentuăm mai degrabă revoluția în concepția omului asupra lumii și a istoriei ei, pe care o determină abordarea lor strict rațională. În câteva cuvinte, acest lucru înseamnă că aceleași cauze care au acționat la început trebuie să fie de același tip precum cele pe care le vedem că acționează acum. Celui care citește în Hesiod despre succesiunea vârstelor omului, cea eroică, cea de argint și cea de aur, după aceea înapoi către regatul lui Cronos și al vechilor zei și, în cele din urmă direct înapoi chiar către nașterea zeilor din căsătoria Cerului cu Pământul, trebuie să i se fi părut că pe măsură ce ne întoarcem în timp, lumea devine din ce în ce mai puțin asemănătoare cu cea a experienței obișnuite, și că este guvernată de forțe de alt tip. Este adevărat că până în epoca lui Hesiod și după aceea, mulți credeau că intervenția divină explică chiar și evenimentele contemporane cărora ar trebui să le atribuim cauze perfect naturale. Să luăm doar un pasaj din *Teogonia*, să spunem lupta dintre Zeus și aliații săi, și Titanii. Stânci uriașe sunt azvârlite, pământul și pădurile sale sunt pradă focului, se prăbușesc cu vuiet puternic, iar suprafața pământului se înalță și fierbe asemeni mării. Sunt aruncate stânci, se aud gemete, iar Olimpul este zguduit din temelie. Fulgerul și tunetul, trăznetul și flacăra sunt armele lui Zeus, și întreaga natură este tulburată până ce dușmanii săi Titanii sunt învinși și încredințați Tartarului adânc sub pământ. Întâmplările acelor zile, ori ale vremurilor când Prometeu a furat focul, erau de o natură diferită, erau de un alt tip decât ceea ce se întâmpla în Beoția lui Hesiod ori în lumea celor care i-au urmat.

Și totuși, până la apariția unei concepții mai științifice în Milet, nu a existat o altă explicație asupra trecutului. Aristotel, care nu a fost un simpatizant al «sofismelor» mitologiei, specifica faptul că o dată cu Thales a apărut un nou spirit, un spirit de care omul rațiunii poate ține seama. Negura mitului s-a risipit cu o extraordinară rapiditate din concepția despre originea vieții și a lumii. Găsim în schimb ceea ce, ținând seama de tot, este o încercare extrem de reușită de a împinge înapoi, chiar până la începutul lucrurilor, acțiunea proceselor naturale familiare precum condensarea umezelii. Creația lumii a devenit un eveniment în întregime natural din care se elimină conflictul forțelor supranaturale, chiar dacă trebuie să se admită că modurile în care se credea înainte că acționează aceste forțe au influențat mecanismul cauzelor naturale în termenii cu care acești oameni făceau acum speculații. Am putea fi tentați să subapreciem deplinătatea uimitoare a victoriei lor, deoarece, mulțumită ionienilor înșiși, premisele lor au devenit repede premisele universal acceptate ale oricărei științe: adică ipoteza că, după cum s-a exprimat Henri Frankfort, «o unică ordine subîntinde haosul percepțiilor noastre și, mai mult decât atât, că suntem capabili să înțelegem această ordine». Totuși, așa cum corect comentează el, a proceda în conformitate cu această ipoteză în acea vreme însemna a acționa cu o cutezanță nepotrivită asupra unei supoziții cu totul nedemonstrate.

(*b*) Cosmogoniile sunt sau creatoare, sau evoluționare. Cu posibila excepție a ideilor orfice, care nu au câștigat niciodată un sprijin popular larg, se poate spune că o concepție evoluționară a originilor lumii a fost singura pusă în discuție până atunci de greci. Formați în tradiția religioasă ebraică, suntem obișnuiți să asociem termenul de evoluție cu perspectiva științifică a unui Darwin, însă în Grecia explicațiile mitice timpurii erau ele însele de tipul evolutiv. Spre deosebire de Iahve, zeii greci nu au creat lumea, iar milesienii, în măsura în care au gândit în coordonatele evolutive, au reținut un context anterior, deși l-au deposedat de aspectul mitologic. Și mitologia a presupus o stare inițială de confuzie – în care, de exemplu, după cum am observat, cerul și pământul erau amestecate împreună într-o «unică formă» – din care actuala ordine a lumii a apărut treptat. Miturile au descris această evoluție în termeni de căsătorii și zămisliri ale elementelor personificate ele însele, iar filosofii au atribuit-o cauzelor naturale; însă nici într-un caz nici în celălalt, nu a fost privită drept o *creație*, opera unui zeu primordial, separat de materia primordială distinctă de el și acționând asupra acesteia. Scriind dintr-un punct de vedere diferit, cel al unui creștin și al unui platonician, Augustin consideră că este necesar să explice, după ce spune că Anaximene a crezut în existența zeilor, că totuși substanța de aer a lumii nu a fost creată de ei ci, în realitate, ei își au originea în ea.

Rezultă că nici autorii de teogonii și nici filosofii milesieni nu au acceptat noțiunea de *proiect* (*design*, n.t.) (τέχνη) ca responsabilă pentru ordinea lumii.

Acest lucru a avut consecințe extraordinar de importante pentru filosofie, dar care nu au devenit imediat evidente. Deocamdată, gândirea rămâne satisfăcută de ideea că natura însăși are putere creatoare, iar prin natură (φύσις) se înțelege o substanță materială reală – cea din care este alcătuită lumea – și care este presupusă vie și astfel capabilă de a iniția modificările căreia chiar ea le este subiect, lucru exprimat de milesieni prin referirea la ea nu numai ca apă sau aer sau nelimitat, dar și ca zeu ori divin. Aceasta nu era o supoziție cu care să se mulțumească gândirea. Filosofii de mai

târziu au devenit nesatisfăcuți de ea, și au năzuit în grade variate să separe ideile de viață și materie și să le considere ca făcând parte din două entități diferite. În epoca lui Pericle, Anaxagora este cel dintâi care separă explicit Mintea ca fiind cea care a ordonat universul la început, afirmând că este cu desăvârșire diferită de materie.[1] Acest lucru pare că lasă să se înțeleagă mai mult decât o aluzie la un proiect conștient, și totuși este bine cunoscut cât de puternice au fost nemulțumirile lui Socrate și ale urmașilor săi, Platon și Aristotel, că, deși Anaxagora a postulat Mintea la început, când a ajuns la elaborarea proceselor subsecvente prin care lumea s-a dezvoltat, el nu a făcut deloc apel la Minte ci a ales, exact ca ceilalți, cauze cu totul mecanice.

Diogenes din Apollonia, un contemporan mai tânăr al lui Anaxagora, a restabilit pentru un timp unitatea materiei și a spiritului într-o unică substanță vie care era pentru el, ca și pentru Anaximene cu mult înainte, aerul. Probabil sub influența lui Anaxagora, el a scos în evidență calitățile mentale ale acestui element divin, mergând până acolo încât a spus (fr. 3) că fără rațiunea acestuia universul nu ar fi putut fi ordonat așa cum este, totul fiind în limitele lui cuvenite, vara și iarna, noaptea și ziua, vremea rea și cea frumoasă; și dacă reflectezi, adaugă el, vei vedea că toate celelalte sunt orânduite în cel mai potrivit mod posibil. Aceasta pare să meargă prea departe; totuși, pentru Diogenes ca și pentru milesieni, inteligența este doar un atribut al materiei primare care este ea însăși subiect al procesului evolutiv. Nu am ajuns încă la adevărata idee a creației, căreia Platon i-a acordat atât de multă importanță, și care opune și consideră independenți, de la început, pe Demiurgul divin și materia asupra căreia el lucrează.

Influența tradiției ioniene a fost de fapt în cealaltă direcție. Deoarece noțiunea unei puteri creatoare și divine inerentă în natura însăși a devenit din ce în ce mai dificil de susținut, iar ideea de meșteșug sau proiect ce provine din mintea unei ființe care există în mod independent încă nu apăruse ca un concurent puternic, s-a ajuns să se afirme drept cauză ultimă unica alternativă posibilă: întâmplarea ori o necesitate oarbă și irațională. Acestea au fost cauzele invocate de atomiști, în care succesiunea ioniană își găsește încheierea logică. Forțele naturale acționează orbește, fără un scop conștient către o țintă anume, iar din interacțiunea lor s-a întâmplat să apară un cosmos. Și Empedocle a susținut că universul, incluzând viața animală și vegetală, a fost produs prin interacțiunea cu totul la întâmplare a celor patru substanțe fundamentale.

Această filosofie care a exaltat drept cauză primă o «natură» acționând într-un mod cu desăvârșire mecanic și nu teleologic, și a considerat proiectul rațional ca pe ceva de ordin secund, atât cronologic, cât și ca importanță, și acționând numai la nivel uman, a fost concepută în secolul al V-lea de oponenții cadrului tradițional al religiei, moralității și legii, și a amenințat să exercite o influență asupra unui câmp mult mai vast decât influența filosofiei naturaliste. Pentru Platon, moștenind ideile morale ale lui Socrate la începutul secolului al IV-lea, acest lucru a reprezentat un pericol spiritual, iar el și-a concentrat toate puterile gândirii sale pentru a i se opune. Această controversă ne va preocupa mai târziu, însă până atunci, de vreme ce atitudinea atât de răuvoitoare a lui Platon își datorează fără îndoială originea sa ultimă filosofilor ionieni timpurii, putem să aruncăm o privire asupra descrierii pe care o face el și să o avem în minte pe măsură ce continuăm.

> *Potrivit lor [scrie Platon în* Legile *(X, 889a)], cele mai însemnate și mai frumoase lucruri sunt opera naturii și a întâmplării. Lucrurile mai neînsemnate*

sunt elaborate de artă, care a primit de la natură materia primă și informă creată dinainte și plăsmuiește și modelează toate lucrurile mai neînsemnate pe care de fapt le numim «artificiale»... Să mă exprim mai clar. Ei susțin că focul și apa și pământul și aerul sunt create de natură și întâmplare. Nici una dintre acestea nu este produsul artei, iar corpurile imediat după ele – pământul, soarele, luna, stelele și așa mai departe – au fost produse din ele, acționând ca agenți cu desăvârșire lipsiți de viață. Apoi au fost împinse încoace și încolo la întâmplare, fiecare potrivit însușirii proprii, amestecându-se potrivit naturii lor, cele calde cu cele reci, cele uscate cu cele umede, cele moi cu cele tari, câte s-au combinat în amestecul opușilor, al necesității și al întâmplării sorocite. Astfel și prin aceste procese s-au alcătuit întregul cer și toate din el, de asemeni toate animalele și plantele. Nici inteligența, nici un zeu, nici arta, spun ei, nu sunt cauza, ci, precum v-am spus, natura și întâmplarea. Arta, ca produs al acestor forțe, a apărut mai târziu. Ea este ceva muritor, născocită de ființe muritoare, și mai târziu a dat naștere unor jucării care nu au un rol important în natură, ci sunt un soi de imitații, asemănătoare chiar artelor.

(*c*) Vorbind despre caracterul evolutiv al naturii așa cum este văzut de milesieni, a fost necesar să spunem mai multe și despre hilozoismul lor, de vreme ce aceste două aspecte se dovedesc a fi inseparabile. Nu rămâne de adăugat decât că vom descoperi cum problema dacă și în ce măsură viața este inerentă materiei, dacă și cauza motrice este identificată cu corpul mișcat, se întinde ca un fir conducător în întreaga perioadă de evoluție a gândirii presocratice. Pentru milesieni, unirea dintre materie și spirit într-o substanță materială asemenea aerului este o supoziție care nu ridică nici o îndoială și nu reclamă nici un argument sau pledoarie. Așa cum îndreptățit a spus Aristotel, ei nu erau cu totul nemulțumiți de ei înșiși. Treptat, dar numai treptat, dificultățile unei astfel de concepții au devenit vizibile, iar parte din obscuritatea succesorilor lor – Heraclit, de exemplu – poate fi explicată prin faptul că materia și spiritul erau din ce în ce mai puternic împinse către hotarele care le uneau, însă filosofii nu deveniseră încă cu desăvârșire conștienți de locul unde se afla problema și nici de necesitatea de a le separa. Punctul culminant a apărut o dată cu declarația lui Parmenide că mișcarea și schimbarea sunt concepte imposibile și inadmisibile. Cei care l-au urmat au fost stăpâniți de necesitatea de a scăpa de această concluzie tulburătoare, iar încercările lor de a face astfel au condus nu numai la asumarea unei pluralități de substanțe primare în locul unicului *arche* al milesienilor ci, în cele din urmă, la ipoteza unei cauze motrice în afara și deasupra substanței lumii fizice.

CAPITOLUL 4

PITAGORA ȘI PITAGORICIENII

Istoria pitagorismului este poate cel mai controversat subiect al întregii filosofii grecești[1], iar o mare parte a sa rămâne necunoscută. Pentru această situație există destule motive întemeiate, nu lipsite de importanță. Acest subiect nu este doar necunoscut, ci și extrem de complex, iar complexitatea sa cere înainte de toate o definire clară a ceea ce trebuie realizat și o schițare a planului de abordare.

În primul rând, ne întrebăm dacă este firesc să așezăm o descriere generală a pitagorismului în acest punct de început al demersului nostru. Pitagora a fost contemporan cu Anaximene, dar școala sa a continuat să existe și doctrinele sale să înflorească timp de două sute de ani după moartea sa. Foarte puține lucruri îi pot fi atribuite cu certitudine fondatorului însuși, iar multe dintre învățăturile pitagoreice sunt asociate cu numele unor filosofi de la sfârșitul secolului al V-lea și începutul secolului al IV-lea. Totuși, este cert că Pitagora a inaugurat o nouă tradiție în filosofie, foarte clar diferită – în ceea ce privește scopul și doctrina, dar și organizarea concretă – de orice altceva discutat de noi până acum, și că din acest moment noul curent trebuie luat în considerare. Concepția italică[2] contrasta cu cea ioniană, astfel că probabil orice filosof trebuia să-și dovedească fie simpatia, fie adversitatea față de una sau față de cealaltă. Chiar Pitagora a fost menționat de contemporanul său Xenofan și de Heraclit, doar la câțiva ani după moartea sa; pentru înțelegerea dezvoltării gândirii filosofice de-a lungul secolului al V-lea este important să avem o idee despre trăsăturile principale ale învățăturii pitagoreice care erau cunoscute cu siguranță filosofilor acelor timpuri.

Am putea încerca să tratăm aici doar prima etapă a școlii, abordând la momentul potrivit dezvoltările și discrepanțele de mai târziu care au culminat o dată cu Philolaos și Archytas și o dată cu folosirea de către aceștia a descoperirilor matematice și astronomice de ultimă oră. Dar procedând astfel am întâmpina o dificultate: sursele noastre sunt în multe cazuri mult prea vagi pentru a ne permite să decidem care este succesiunea cronologică a doctrinelor sau cum să atribuim doctrinele unui anumit gânditor. Mai mult, deși au apărut divergențe și s-au remarcat unii filosofi de marcă în cadrul școlii, era specific curentului pitagoreic să combine gândirea progresivă cu un imens respect pentru tradiție. Toți îl omagiau pe întemeietorul școlii și susțineau că aparțin frăției sale, iar fundamentarea diverselor doctrine s-a făcut pe unitatea statornică a concepției sale. Pentru un istoric al filosofiei cel mai important lucru este să înțeleagă pe cât posibil spiritul și esența doctrinei acestei concepții, așa cum exista până în vremea lui Platon. Lipsa unei astfel de comprehensiuni este un handicap chiar pentru studiul lui Platon, deoarece gândirea pitagoreică a avut în mod evident o influență formativă majoră asupra acestuia. Pitagorismul dinaintea lui Platon poate fi în mare măsură tratat unitar. Vom sesiza evoluțiile și diferențele acolo unde se poate, dar nu ar fi prea chibzuit să sperăm că acestea, având în vedere caracterul incomplet al

cunoștințelor noastre, sunt suficient de bine fixate din punct de vedere cronologic pentru a ne permite să tratăm separat pitagorismul timpuriu de cel târziu. Cea mai bună soluție este cea pe care Aristotel a fost determinat să o adopte înainte de sfârșitul secolului al IV-lea î.Cr. El considerase că, global, ideile tuturor generațiilor anterioare de pitagoricieni sunt suficient de omogene pentru a fi abordate împreună. Totuși, în tratarea sa generală, el amintește sau critică uneori o teză pe care o restrânge la «unii» dintre pitagoricieni sau la un anumit gânditor dintre ei amintit cu numele. Dar la o distanță atât de mare în timp, noi nu putem spera să facem nimic mai mult.

Confuzia care îi înconjoară pe pitagoricieni nu se datorează numai circumstanței exterioare prin care, ca și în cazul milesienilor, marea parte a primelor mărturii au dispărut. Ea este strâns legată și de natura intrinsecă a școlii. Ținea de esența pitagorismului de a genera astfel de dificultăți pentru interpreții de mai târziu, de fapt pentru aproape toți interpreții din afara comunității lor, astfel că o trecere în revistă a acestor obstacole ce ne stau în cale vor dezvălui în parte unele dintre caracteristicile comunității ca atare. Pe această cale problema naturii indiciilor, o problemă capitală pentru primele faze ale evoluției gândirii grecești, capătă aici o importanță nouă și deopotrivă sporită.

Prin urmare, se pare că este mai bine să enumerăm în primul rând dificultățile principale întâmpinate de un istoric care se ocupă de această școală, și în al doilea rând să indicăm pe scurt care ar fi resursele și metodele afiate la dispoziția savanților pentru a depăși aceste dificultăți. Abia în al treilea rând vom încerca să schițăm cele mai importante și mai interesante teze și trăsături ale școlii. Dacă în această a treia etapă nu vom putea dezvolta explicația, fără a reduce drastic claritatea, pentru fiecare afirmație făcută prin numeroase citate din sursele de autoritate, atunci cel puțin cele două secțiuni premergătoare vor indica tipul de demers care ne-a condus la aceste rezultate și prin urmare și gradul lor de credibilitate pe care îl pot merita.

A. DIFICULTĂȚILE

Rațiunea fundamentală a lui Pitagora de a face filosofie a fost inițial cu totul alta decât cea a ionienilor, adică curiozitatea sau perfecționarea tehnică, devenind în schimb o căutare a modului de viață prin care s-ar putea stabili o relație dreaptă între filosof și univers. Platon ar putea depune mărturie despre acest fapt binecunoscut. În *Republica,* deplângând inutilitatea poeților, el îl critică astfel pe Homer (600B):

> *Nu se spune că Homer însuși a devenit încă din timpul vieții pentru anumite persoane un îndrumător în educație? A fost el admirat de cineva precum discipolul îl admiră pe maestru, și a lăsat oare generațiilor viitoare o cale de viață homerică, așa precum Pitagora, care era slăvit mai ales pentru acest motiv, iar urmașii săi nu sunt, până în zilele noastre, deosebiți de ceilalți oameni pentru felul de viață pitagoreică, așa cum o numesc ei?*

Într-adevăr, Pitagora era tot atât de mult un învățător religios și politic, cât și un filosof; el a înființat și a organizat o comunitate care făgăduia să pună în practică învățătura lui. Acum ne interesează doar să evidențiem una sau două consecințe inevitabile ale acesteia.

(1) Într-o comunitate care este mai degrabă o sectă religioasă decât o școală filosofică, numele fondatorului este deosebit de venerat. Dacă nu este deificat, el tinde să devină cel puțin glorificat sau sanctificat, prin urmare mărturiile despre el sunt înconjurate de un iz de legendă. Așa s-a întâmplat la început cu Pitagora. Herodot (IV, 95) povestește cum Pitagora l-a cunoscut pe Zamolxis, un personaj trac, despre care se spune că a fost sclavul și elevul lui. Dar chiar Herodot este sceptic pentru că Zamolxis era fără doar și poate o zeitate tracă. Aceste legende erau deja la mare căutare pe vremea când Aristotel redacta tratatul despre pitagoricieni. Unele pasaje din acea carte vorbeau despre împărțirea (pe care o făceau ei) «absolut ascunsă» a creaturilor raționale în trei clase: zeii, oamenii și ființele precum Pitagora. Aristotel povestește cum Pitagora a apărut în două locuri deodată, cum odată, fiind dezbrăcat, s-a observat că avea coapsa de aur, cum altă dată pe când trecea râul s-a auzit duhul râului spunând «Fii binevenit, Pitagora!», cum a omorât cu propria mușcătură un șarpe foarte veninos, și așa mai departe. S-a spus despre el că avea darul profeției, iar cei din Crotona îl identificau cu Apollo Hiperboreanul.[1] Pentru evenimentele din timpul vieții lui Pitagora nu avem alt izvor mai timpuriu decât Aristotel, fiind evident că existența legendelor tinde să arunce o umbră de îndoială asupra celorlalte aspecte ale tradiției care par totuși destul de credibile.

(2) Într-o școală religioasă există nu doar tendința de a-l venera pe întemeietorul ei, ci și de a-i atribui lui personal toate doctrinele – sunt «cuvintele Maestrului». Această tendință nu se datorează doar dorinței pioase de a-i cinsti memoria, ci este legată de concepția religioasă despre adevăr pe care pitagoricienii o împărtășeau alături de adepții cultelor de mistere. Ei erau într-adevăr filosofi, făceau descoperiri științifice, dar le considerau aproape ca pe niște revelații, pași esențiali pentru inițierea în mistere. Multe dintre cele mai importante descoperiri ale lor aparțin matematicii. Spiritul grec totdeauna făcea o strânsă legătură între speculația matematică, astronomică și religioasă. Anecdotele pot să fie false, dar numai existența lor spune multe. Una dintre ele povestește că Hippasos, un pitagorician de la început, a fost aspru pedepsit fie pentru că a dezvăluit lumii un secret al geometriei, fie, în altă variantă, pentru că și-a asumat descoperirea în loc să i-o atribuie lui Pitagora. Uneori se spune că secretul în cauză era incomensurabilitatea diagonalei unui pătrat cu laturile sale, deși tradițiile care susțin deopotrivă secretul și *ipse dixit*[2] sunt mult prea puternice pentru ca să credem varianta sugerată în vremurile noastre conform căreia descoperirea a fost dezaprobată doar pentru că apariția numerelor iraționale era un fel de moștenire rușinoasă de familie a pitagoricienilor. Despre Hippasos se spune fie că și-a găsit sfârșitul înecat în mare, fie că a fost exclus din comunitate, fie că i-a fost construit un mormânt ca și cum ar fi fost mort.[3] Dacă se consideră că descoperirile științifice fac parte dintr-o învățătură secretă, există o tendință naturală de a se presupune că ele erau implicite în revelația originară a întemeietorului.

Celălalt motiv este poate mai dificil de apreciat pentru capacitatea de înțelegere a gândirii noastre. În lumea antică se considera că o doctrină era cu atât mai demnă de încredere cu cât avea o vârstă mai venerabilă, deci nu dacă reprezintă o descoperire de ultimă oră în materie. Deși acest criteriu se aplica în primul la învățăturile religioase, el nu se restrângea doar la ele[4]; într-adevăr, așa cum bine ne demonstrează studiul pitagorismului, nu exista o distincție clară între cunoașterea «științifică» și cea «reli-

gioasă». O analogie evidentă în ceea ce privește latura religioasă este oferită de scriitorii orfici, și deoarece religia propovăduită de Pitagora avea multe în comun cu ei, paralela este justificată. Toate textele orfice au fost semnate cu numele lui Orfeu, deși unele au fost scrise și după începutul erei creștine. Conform unei tradiții care provine din secolul al V-lea î.Cr. (Ion din Chios, DK, 36B2), Pitagora însuși a compus unele dintre aceste texte sub numele de Orfeu. O trăsătură a învățăturilor orfice era rivalitatea aparent conștientă cu Homer, cu a cărui concepție despre relațiile între divinitate și om se afla în dezacord. Dar a te opune cu forță unei autorități atât de impresionante înseamnă a pretinde o superioritate atât în vârstă, cât și în inspirație. Orfeu era fiul unei Muze, iar ca argonaut el aparținea epocii eroice timpurii despre care vorbea și Homer, iar nu epocii de mai târziu, dominată de oamenii mai puțin bravi, în care a trăit și autorul *Iliadei*.

(3) Dincolo de poveștile miraculoase despre întemeietor și despre promulgarea doctrinei târzii în numele lui, o altă dificultate cu care se confruntă istoricul este ezoterismul despre care am mai vorbit. Asemenea cultelor de mistere cu care se asemăna în anumite privințe, pitagorismul avea și el tainele lui (ἄρρητα sau ἀπόρρητα). În fragmentul deja menționat (192), Aristotel vorbește despre ele; elevul său, Aristoxenos, prieten cu pitagoricienii vremii, vorbește în opera sa despre regulile educației lor, conform cărora «nu orice trebuie divulgat tuturor».[5] Isocrate, pe un ton disprețuitor (*Bus.* 29), observa că aceia care pretind că sunt discipolii lui Pitagora sunt mult mai mult admirați pentru tăcerea lor, decât sunt cei mai faimoși oratori pentru discursurile lor. Putem să-l citățm aici pe Porfir, pentru că de obicei scriitorii neoplatonicieni sunt atât de creduli, încât îndoiala și scepticismul lor sunt cu atât mai surprinzătoare, cu cât sunt mai rare. Iamblichos, elevul lui Porfir, îi atribuia cu larghețe lui Pitagora orice doctrină pitagoreică, chiar dacă «pitagoricienii» erau singurele mărturii citate de el. Și totuși, în textul său despre viața lui Pitagora (cap. 19), Porfir spune: «nimeni nu poate preciza ce le spunea apropiaților săi, căci aceștia păstrau o tăcere de mormânt.» Mărturia este suficient de impresionantă, chiar dacă cuvintele nu sunt, precum cele din fraza precedentă, chiar ale lui Dicaiarchos, lucru care ne-ar duce din nou de la neoplatonicieni înapoi la secolul al IV-lea î.Cr.[6]

Iamblichos ne povestește (*V. P.* 72, 94) cum aspiranții la calitatea de membru al frăției erau determinați de Pitagora să păstreze cinci ani de tăcere, ca parte a perioadei noviciatului. Dacă este adevărat, celebra tăcere pitagoreică era de două feluri, căci nu putem crede că pasajul tocmai citat se referă doar la această regulă de exercițiu spiritual și doar la ea.[7] Obiecției că aceste surse trebuie să fie false, deoarece o mare parte a învățăturilor pitagoreice au devenit de fapt foarte cunoscute, nu trebuie să i se dea prea multă atenție. Este perfect posibil ca anumite doctrine să fi fost păstrate cu venerație în primul rând datorită sentimentului că ele nu trebuie dezvăluite, mult după ce regula strictă a tăcerii impusă de întemeietorii unei secte sau ai unui cult a fost încălcată și după ce s-a aflat peste tot că a fost încălcată. Deși unii pot fi mai stricți decât ceilalți și profund surprinși să audă *arcana* mărturisită public, sentimentul de *religio* era încă viu. El este bine descris de Lobeck în *Aglaophamus* (65-7), unde spune, referindu-se în particular la pitagoreici: *De iis rebus quae iam notiores neque apud omnes sanctae essent, adeo religiose locuti sunt veteres nihilque in quo vel umbra quaedam arcani resideret, in publico iactarunt*. El tocmai menționase povestea lui Plutarh despre un banchet la care oaspeții discutau motivele interdicțiilor pitagoreice când unul dintre ei, observând

prezența pitagoricianului Lucius care stătuse tăcut un timp, a spus politicos: «Dacă această conversație îl jignește pe Lucius, trebuie să îi punem capăt.» Celelalte interdicții pe care le impunea Pitagora, cum ar fi abstinența de la consumul unor anumite tipuri de mâncare, erau aproape sigur urmate doar de unii pitagoricieni, dar de alții nu, iar același lucru se întâmpla și cu prescripția legată de păstrarea secretelor. Este bineînțeles mult mai logic să urmezi un regim vegetarian, chiar dacă alți membri ai sectei din care faci parte sunt mai puțin stricți, decât să păstrezi tăcerea despre lucruri pe care alții le divulgă; dar, așa cum bine a observat Lobeck, asta nu este o problemă de logică, ci de *religio*.

Chiar dacă secretele nu erau păstrate integral, repulsia față de dialogul deschis despre doctrina pitagoreică a condus inevitabil la omiterea și deformarea acestui subiect în scrierile antice; atunci când adevărul nu este comunicat liber, se găsește loc pentru zvonurile neîntemeiate. Cât de importantă este o astfel de piedică pentru istoric s-a precizat de mai multe ori, dar este clar că nu avem o măsură exactă a extinderii interdicției oficiale, dar nici a gradului în care ea era respectată. Unii cred că regula păstrării secretului se aplica doar acțiunilor rituale, «lucrurile făptuite» (δρώμενα) cum erau numite ele în mistere. Prin simplă generalizare, acest lucru era valabil pentru misterele eleusine și orfice; dacă este așa, scurgerea de informație trebuia strict limitată. Pentru unii este dificil de înțeles o credință religioasă dacă nu cunosc și actul ritualic care o întruchipează și o ilustrează, în cazul în care el există. Credința și acțiunile ritualice – când coexistă – nu sunt fără legătură. Pentru alții, existența unor relatări precum cea a lui Hippasos confirmă în plus această concluzie.

S-a sugerat de asemenea, că deși este neîndoielnic că anumite teze au fost incluse printre *arcana*, ele erau doar probleme de credință religioasă: s-ar putea să nu fi existat nici un secret despre cugetările lor pur filosofice. Obiecția aici este similară: într-un sistem precum cel pitagoreic, nu există nici un motiv de a separa aspectul religios de cel filosofic sau științific. Spre deosebire de tradiția milesiană, pitagorismul își propunea în mod conștient să facă astfel încât cercetările filosofice să servească drept bază a religiei. Matematica era o ocupație religioasă, iar decada era un simbol sfânt. Există mai multe dovezi despre păstrarea cu mult sârg a secretelor matematice decât a învățăturilor despre zei sau suflet. Cu siguranță, este greu de presupus că doctrina transmigrației a fost vreodată considerată ca secretă. Dar adevărul este că cele două laturi sunt complet întrepătrunse. Nu vom ști niciodată în ce măsură regula păstrării tainei, care nu a fost respectată cu strictețe, era o piedică pentru cunoaștere, dar dovezile nu ne permit să ne îndoim de existența ei.[8]

(4) Există trei consecințe ale caracterului particular al pitagorismului ce cauzează dificultăți inevitabile istoricului filosofiei: legendele din jurul figurii întemeietorului, tendința – datorată mai multor motive – de a îi atribui toate doctrinele și descoperirile, precum și ezoterismul care înconjoară cel puțin o parte dintre învățăturile sale. Există și alte dificultăți care nu se ivesc doar din această cauză – printre cele mai importante este insuficiența izvoarelor de informație contemporane lui. Termenul «contemporan» este folosit aici avându-se în vedere că pitagorismul perioadei ce începe cu viața lui Pitagora și se încheie la începutul secolului al IV-lea ar trebui înțeles cel mai bine, de vreme ce acesta este cel pe care Platon l-a cunoscut. A stabili ce înțeles îi dădea el acestei doctrine ar fi pentru istoria filosofiei un câștig poate mai mare decât a cunoaște înțelesul

pe care o avea ea pentru pitagoricieni. Totuși, Platon îl amintește pe Pitagora doar o dată (în citatul de mai sus) și pe pitagoricieni altă dată, într-un alt pasaj din *Republica* (530d) în care Socrate spune că ei considerau muzica și astronomia două științe surori. Dacă referința la Pitagora din *Metafizica*, A, 986a30 este autentică, textele aristotelice de care dispunem îl menționează doar de două ori; dar autenticitatea pasajului este îndoielnică.[9] Cealaltă referință se găsește în *Rhet.* B, 1398b14. Nici una nu este bogată în informații – prima spune doar că Alkmaion a trăit pe când Pitagora era în vârstă, iar a doua este citată de Aristotel din Alcidamas, elevul lui Gorgias, un exemplu de argument inductiv în care se găsește propoziția «italicii îl cinstesc pe Pitagora». Cât despre «fragmentele» lui Aristotel, este bine să fim precauți, deoarece multe dintre ele nu reprezintă cuvintele lui, iar cele ce aparțin compilatorilor târzii provin cu siguranță din surse secunde sau terțe. În plus, avem dovezi clare că scriitorii de inspirație neopitagoriciană sau neoplatonică substituiau fără nici o precauție numele pitagoricienilor cu cel al lui Pitagora atunci când citau textele lor. Dacă ar fi să ne încredem în sursele noastre, avem șase referințe la Pitagora în Aristotel, care vor fi folosite și criticate mai târziu dacă va fi necesar: gradul lor de valabilitate va fi precizat pe scurt în cele ce urmează. Ele arată că Aristotel credea în descendența tireniană a lui Pitagora, fac o mențiune pasageră la opoziția lui Cylon față de el, povestesc despre miracolele atribuite lui și despre împărțirea pitagoreică a creaturilor raționale în zei, oameni și cele precum Pitagora, amintesc interdicțiile sale, inclusiv cea a consumului de bob. Damascios consideră că Aristotel i-a atribuit lui Pitagora o doctrină filosofică exprimată inconfundabil în terminologia sa și în cea a lui Platon. Ea ar putea fi o veritabilă reformulare aristotelică a învățăturii pitagoreice de la început, iar în textul lui Iamblichos, *Protrepticos*, se găsește ceva ce ar putea fi un citat autentic din lucrarea aristotelică *Protrepticos* în care se menționează că Pitagora a afirmat că scopul principal al omului este contemplarea cerului și a naturii.[10]

În opera sa păstrată, Aristotel oferă în legătură cu filosofia pitagoreică multe explicații și critici, deși nu întotdeauna ele sunt ușor de înțeles. Se pare că el se referă la școală astfel: «cei care se numesc pitagoricieni», implicând fără îndoială că ar fi nepotrivit să credem că toate tezele lor provin de la Pitagora însuși, dar el îi numește și «italicii», iar filosofia lor este denumită «italică». În *De Caelo* (293a20) el le oferă o denumire completă: «filosofii din peninsula italică, numiți pitagoricieni». Menționează și pe «unii pitagoricieni» care promovează o anumită concepție, sugerând unele diviziuni din cadrul școlii (despre ele se vorbește în tradiția târzie) și probabil Stagiritul era deja încercat de un sentiment de nesiguranță și incertitudine.[11]

Aristotel este primul autor care dă informații detaliate despre pitagoricieni, astfel că dacă încercăm să descoperim care erau concepțiile lor până în vremea lui Platon trebuie să acordăm cea mai mare atenție spuselor sale. Despre Pitagora ca scriitor nu avem decât mărturiile contradictorii aparținând celor de mai târziu, unii spunând că nu a scris nimic, iar alții pretinzând că știu titlurile unora dintre scrierile sale. Dată fiind tendința școlii de a-i atribui fondatorului toate textele realizate în cadrul ei, am putea privi aceste pretenții cu o îndreptățită temere. Nu dispunem de fragmente ale scrierilor pitagoricienilor dinaintea lui Philolaos, conducătorul școlii de la Teba de la sfârșitul secolului al V-lea, menționat de Platon în *Phaidon*. Într-adevăr, Diogenes Laertios afirmă că (VIII, 15) până în vremea lui Philolaos cunoașterea doctrinelor pitagoreice era impo-

sibilă.[12] Există un număr de fragmente atribuite lui, dar din păcate autenticitatea lor este mult disputată. Nu doar absența oricărei scrieri pitagoreice, ci și faptul că literatura greacă de care dispunem din perioada vieții lui Pitagora până la sfârșitul secolului al V-lea nu ne oferă decât circa șase mențiuni la el sau la școala sa. Și este cu atât mai regretabil cu cât doctrina lor a fost de la bun început influentă. Despre Democrit se spune (D.L., IX, 38) că a scris o carte despre Pitagora, deși în textele păstrate nu există nici o mențiune explicită la doctrina pitagoreică.

Cea mai bogată și cea mai precisă (comparativ cu celelalte) sursă de informație provine din perioada renașterii pitagorismului, care începe cam în timpul lui Cicero și se încheie cu apariția școlii neoplatonice din secolul al III-lea d.Cr. Într-adevăr, neoplatonicienii, care sunt izvorul direct al majorității acestor informații, au preluat o mare parte din ideile lor, așa cum aceștia la rândul lor au absorbit în mare parte tezele Academiei. De la neoplatonicieni avem textele despre viața lui Pitagora și despre pitagoricieni scrise de Porfir, elevul lui Plotin, și de Iamblichos, elevul lui Porfir. Amândouă sunt compilații – cea a lui Iamblichos este extrem de dezordonată – iar sursele lor imediate erau neopitagoricienii. Pentru cel care dorește cu orice preț să extragă din aceste texte doctrina pură și istoria pitagorismului timpuriu, astfel de materiale prezintă două deficiențe în strânsă legătură:

(I) O înclinare puternică pentru miraculos. Neoplatonismul a apărut într-o epocă total diferită de cea a secolelor al VI-lea și al V-lea î.Cr., perioadă în care omul simțea că plutește în derivă într-o lume imensă, privind filosofia ca pe o ancoră cu ajutorul căreia putea birui furtuna. Filosofia avea tendința de a deveni complet religioasă, iar religia degenera adesea în superstiție. Exista atunci o puternică recrudescență a fenomenelor religioase primitive. De exemplu, o formulă magică ce la prima vedere dădea impresia că este absolut primitivă, putea fi deopotrivă un produs al declinului standardelor intelectuale ale acelei epoci de credulitate, ale cărei dovezi le găsim din plin în papirusurile magice ale timpurilor romane sau alexandrine. Prin urmare, elementul religios și magic, deși prezent cu siguranță de la început în pitagorism, a fost exagerat.

(II) Ca o consecință firească a caracterului lor religios și superstițios, acești scriitori târzii dau dovadă de o totală lipsă de orice spirit critic în elaborarea explicațiilor lor. Interesul lor pentru Pitagora era în cele din urmă total diferit de al nostru: ei urmăreau să se folosească de el ca sursă de inspirație pentru epoca în care trăiau, nu pentru a da o explicație pur istorică lui și școlii sale. Nu este surprinzător că de la școala cea mai timpurie până la cea mai târzie, materialul pitagoreic și cel ne-pitagoreic, toate sunt complet amestecate în ceea ei prezintă drept «pitagorism», dat fiind numărul mare de școli filosofice pe care le cunoșteau ei la acea vreme. Platon și Aristotel, stoicii și epicureii au avut fiecare importanța lor, iar uneori se poate recunoaște lesne cum o doctrină atribuită unui pitagorician de la început este de fapt o inovație a lui Aristotel sau a stoicilor. S-au păstrat cărți întregi – precum tratatul despre Sufletul-Lumii atribuit lui Timaios din Locri – asociate numelor unor membri din școala pitagoreică timpurie, dar care pot fi recunoscute după conținut ca fiind contrafăcute, dintr-un sentiment de devoțiune, în timpul renașterii școlii.

B. METODELE DE ABORDARE

Ce resurse ne stau la dispoziție și ce metode putem să folosim pentru a depăși aceste dificultăți și pentru a ajunge la un minimum de date ce privesc istoria și natura pitagorismului în intervalul de timp dintre Pitagora și Platon?

(1) Sursele din secolele al VI-lea și al V-lea

Primul lucru este să luăm în considerare orice fragment cât de mic dintr-o mărturie timpurie. Deși din păcate ele sunt complet insuficiente, valoarea lor constă în faptul că le putem folosi atât în sine, cât și ca pietre de încercare într-o investigație critică a informațiilor de mai târziu. Cele câteva mărturii din secolele al VI-lea și al V-lea pot fi amintite aici.

(a) Xenofan din Colofon trebuie să se fi născut la câțiva ani după Pitagora, deși probabl i-a supraviețuit acestuia mult mai mulți ani. El a plecat din Ionia natală pe când era tânăr, petrecându-și restul vieții în exil, cel mai mult în Sicilia și în peninsula italică. Tonul poemelor sale este extrem de satiric când îi tratează pe alții, iar Diogenes Laertios (VIII, 36, Xenoph., fr. 7 DK) citează patru versuri din elegiile sale ca referindu-se la Pitagora, în care se ridiculizează doctrina transmigrației sufletelor povestindu-se cum odată, văzând un om care bătea un câine, el i-a spus: «Oprește-te, nu-l mai bate; este sufletul unui prieten, i-am recunoscut glasul.»

(b) Se pare că și viața lui Heraclit s-a suprapus peste cea a lui Pitagora. Într-un pasaj care își propune să ilustreze natura sa trufașă și disprețuitoare, Diogenes oferă următorul citat ca fiind din cartea lui Heraclit (D.L., IX, 1, Heracl. fr. 40 DK): «Mulțimea cunoștințelor nu te învață să ai minte (νόον); altfel i-ar fi învățat pe Hesiod și pe Pitagora, de asemenea pe Xenofan și pe Hekataios». Mai este de asemenea fragmentul 129, care tradus cuvânt cu cuvânt spune: «Pitagora, fiul lui Mnesarchos, cel mai asiduu cercetător dintre toți oamenii, după ce a făcut o selecție din aceste scrieri, și-a întocmit propria doctrină (σοφίην; poate mai bine ‹învățătură› sau ‹înțelepciune›), o erudiție inutilă, o înșelătorie de nimic»[1]. «A făcut o selecție din aceste scrieri», cuvinte mai degrabă obscure, dacă fac parte cu adevărat din fragmentul original și dacă ni s-au transmis corect, nu se referă la scrierile lui Pitagora însuși, după cum presupune Diogenes (VIII, 6; aici el discută critic ipoteza că Pitagora nu a scris nimic), ci se pare că nu reprezintă decât o acuzație de plagiat.[2]

(c) Scriitorul plurivalent Ion din Chios s-a născut pe la 490, poate puțin după moartea lui Pitagora, iar dintr-un vers al piesei *Pacea* a lui Aristofan (vezi 832 sqq.) se pare că el a murit pe la 421, când a fost scrisă acea piesă. Conform lui Diogenes, în opera sa filosofică *Triagmoi* (în care, după moda pitagoreică, el exaltă importanța cosmică a triadei) el afirmă că Pitagora a scris unele texte sub numele de Orfeu (D.L., VIII, Ion, fr. 2 DK). Diogenes citează de asemenea versurile dintr-o elegie a sa despre Pherekydes, în care el face aluzie la învățăturile lui Pitagora despre suflet (I, 120, Ion, fr. 4): «Astfel, înzestrat cu bărbăție și modestie, s-a bucurat de o viață sufletească

fericită chiar după moarte, căci într-adevăr Pitagora, cunoscător în toate, știa și înțelegea cu adevărat mintea oamenilor.» Există aici câteva îndoieli în privința traducerii exacte a ultimelor două versuri, dar ele fac apel cu siguranță la doctrina pitagoreică după care un om bun va fi răsplătit după moarte.[3]

Începutul operei *Triagmoi* (fr. I) arată că Ion admira și accepta ideile lui Pitagora[4], iar fr. 2 sugerează cu putere că el se folosea de poemele orfice care, pe bună dreptate sau nu, erau atribuite în vremea aceea lui Pitagora. Fără îndoială, tocmai în acele texte găsise el doctrina recompenselor (și, este de presupus, a pedepselor) de după moarte, în favoarea căreia în elegiile sale cita autoritatea lui Pitagora.[5]

(d) Herodot a fost aproape contemporan cu Ion, căci este aproape sigur că s-a născut pe la 485/4. În cartea a IV-a, cap. 93-4, el descrie religia geților traci, care aveau o credință puternică în nemurire. După cum spune Herodot, ei credeau că nu mor de fapt, ci după moarte sunt purtați la zeul lor Zamolxis (care este menționat ca zeu trac și de Platon în *Charmides*, 156D). Totuși, grecii care trăiau în regiunea Mării Negre aveau o altă variantă a poveștii despre acest Zamolxis. Ei spuneau că Zamolxis a fost un om, care a fost sclavul lui Pitagora la Samos. Câștigându-și libertatea și având norocul să se întoarcă la ai lui, găsind că ei sunt primitivi și inculți, și-a propus să le îmbunătățească traiul. «Atunci», continuă Herodot, «el cunoștea bine nivelul civilizației ioniene și obiceiurile lor mult mai civilizate decât ale tracilor, trăind mult printre greci și alături de unul dintre cei mai mari învățați greci, Pitagora, el a construit o sală în care i-a primit în cursul unui banchet pe conducătorii traci și le-a arătat că nici el, nici ei și nici urmașii lor nu vor pieri, ci vor fi purtați într-un loc în care vor trăi pentru totdeauna și se vor bucura de toate frumusețile.» Această variantă grecească se continua cu o anecdotă povestind despre o înșelătorie a lui Zamolxis prin care el vroia să câștige încrederea tracilor în noua sa învățătură. Vreme de trei ani el s-a retras într-o cameră subterană secretă, timp în care ei l-au crezut mort. În al patrulea an a reapărut, părând că-și demonstrează astfel nemurirea. Herodot este sceptic în legătură cu povestea în sine, crezând că dacă Zamolxis a fost cu adevărat un om și nu un zeu, trebuie să fi trăit mult înainte de Pitagora.

Desigur, credința tracilor în nemurire, despre care Herodot susținea că era însoțită de sacrificii umane, nu le datora nimic grecilor. Interesant este faptul că grecii au remarcat asemănarea dintre doctrina tracă și cea pitagoreică, folosind prilejul pentru a arăta că și în acest caz, ca în multe altele, ei au fost învățătorii barbarilor. Dobândirea cunoștințelor în privința doctrinei nemuririi era socotită o consecință imediată a legăturii cu marele învățat grec. Probabil asemănarea nu era altceva decât o credință comună în transmigrație, despre care știm deja că era propovăduită de Pitagora, deoarece reapariția lui Zamolxis într-un trup uman după mai bine de trei ani de la moartea sa presupune transmigrația. Astfel de credințe erau în orice caz frecvente la popoarele din nord, fiind importate de acolo în mitologia greacă. Astfel, Aristeas din Procones (un alt personaj cunoscut «grecilor care trăiau prin Hellespont și Pontus») a reapărut șapte ani după ce s-a crezut că a murit, și apoi după încă 240 de ani, într-u-

pându-se și într-un corb (Hdt., IV, 14). Dacă a existat aici un împrumut, este mai probabil ca el să fi fost invers, de la traci la greci.[6]

Herodot, dincolo de ce spunea despre Pitagora, ne oferă prima mărturie păstrată despre secta pitagoricienilor. Este încă în discuție dacă el se referea la pitagoricieni sau la riturile lor, deoarece adjectivul pe care îl folosește poate fi masculin sau neutru, dar acum acest lucru nu este important. Pasajul (II, 81) a fost obiectul unor controverse de lungă durată în ceea ce privește interpretarea sa detaliată, dispute care nu sunt legate de scopul demersului nostru.[7] Herodot spune că deși egiptenii (cartea a doua tratează în întregime despre Egipt) se îmbrăcau de obicei în lână, ei nu intrau în temple cu haine de lână și nici nu erau îngropați în ele, deoarece era împotriva religiei lor. El continuă: «egiptenii se apropie prin aceasta de orfici, după cum sunt aceștia numiți, și de pitagoricieni; căci și la aceștia este interzis ca oricine participă la un astfel de rit să fie îngropat în haine de lână. Aceste obiceiuri apăreau în cărțile sacre.»

Ideea că grecii au împrumutat cele mai importante idei religioase, chiar și zeitățile, de la egipteni era teza favorită a lui Herodot – preferință prin care el trece dincolo de adevăr și probabilitate. Ar putea părea insidios să nu menționăm aici locul în care el socotește ca fiind egipteană, «dar împrumutată și de vechii grecii și de cei de acum», o versiune mult mai detaliată a doctrinei transmigrației despre care există motive serioase să credem că era împărtășită de pitagoricieni și de orfici (II, 123). Dar de vreme ce Herodot nu-i menționează explicit pe pitagoricieni după nume (spre dezamăgirea istoricului modern, el spune doar că știe numele grecilor în cauză, dar nu amintește pe nici unul dintre ei), pentru prezentarea sumară pe care o facem aici acest text nu trebuie cercetat în amănunțime. Se poate adăuga doar că doctrina era una tipic grecească, deoarece de fapt religia egipteană nu spunea nimic despre transmigrație.

(e) Am lăsat pentru la urmă, oarecum în afara ordinii cronologice, un scriitor dinaintea lui Herodot care a fost un filosof religios remarcabil și care a împărtășit cu Pitagora o credință fermă în transmigrație: Empedocle. Am procedat astfel pentru că, deși nu încape îndoială că subiectul elogiului său este Pitagora, totuși el nu-l numește direct, dar trebuie să-l amintim și pe Empedocle, conform procedurii pe care am adoptat-o aici. Sursa din care ne inspirăm pentru citatul în cauză este Porfir cu biografia lui Pitagora, unde se referă la Empedocle, iar identificarea subiectului lui Empedocle cu Pitagora provine de la istoricul sicilian Timaios, din secolul al IV-lea î.Cr.; dar deoarece Diogenes Laertios (VIII, 54) spune totodată că unele fragmente se referă la Parmenide (aproape imposibil), trebuie să presupunem că elogiul a fost închinat unui anonim.[8] Rândurile în cauză sunt (fr. 129): «Printre aceia trăia un învățat fără seamăn / Care avea în păstrare tezaur de aleasă știință / El stăpânea meșteșuguri din cele mai rafinate; De câte ori își încorda atenția / El ușor observa orice lucru din tot ce este și va fi / Vreme de zece, douăzeci de vârste de oameni».

(2) Sursele din secolul al IV-lea, cu excepția lui Aristotel și a elevilor săi

Criteriile de împărțire cronologică din această expunere preliminară sunt inevitabil arbitrare. Platon s-a născut în 427, iar când relatează despre pitagorismul secolului al V-lea, el vorbește în cunoștință de cauză.[9] Aristotel a fost apropiat lui Platon timp de

douăzeci de ani. Totuși, este indicat să considerăm că Platon și contemporanii săi reflectă o perioadă în sine, distinctă în spirit și în conținut intelectual pe de o parte de cea a începutului și mijlocului secolului al V-lea, iar pe de altă parte de noua epocă de cercetare filosofică inaugurată de Aristotel și de cei formați în școala sa, care îi conferă mărturiei sale o trăsătură aparte. Mai mult, tratatele aristotelice păstrate sunt în sine o sursă atât de importantă, încât în acest stadiu al demersului nostru ele nu pot fi decât menționate. Vom face apel la ele mai târziu.

(a) Am remarcat că Platon îi menționează doar o dată pe pitagoricieni, dar această unică referință este de o mare importanță. În cea de a șaptea carte a *Republicii*, atunci când discută cursul educației pe care trebuie să-l urmeze Paznicii filosofi, Socrate se oprește asupra astronomiei și explică faptul că ea nu trebuie să se limiteze la studiul stelelor și al mișcării lor vizibile. Ele trebuie să fie folosite doar ca mijloace pentru a trece dincolo de ele la principiile matematice și la legile mișcării pe care le ilustrează, dar pe care, fiind corpuri materiale perceptibile, ele nu le pot întruchipa cu o exactitate absolută. Scopul filosofului este să înțeleagă «realitățile adevărate, adică mișcările și corpurile în mișcare ale căror viteze adevărate se deduc în termenii numerelor pure și ai figurilor perfecte, și care sunt inteligibile prin rațiune și gândire, dar nu sunt vizibile».[10]

De la astronomie Socrate trece prin urmare la armonie, susținând că legătura lor este firească (530D): «Cred că putem spune că tot așa cum ochii sunt făcuți pentru astronomie, și urechile sunt făcute pentru armonie (ἐναρμόνιον φοράν), și că cele două sunt științe surori, așa cum susțin pitagoricienii, cu care trebuie să fim de acord.»[11] Socrate spune în continuare că, din pricina atenției pe care o acordau acestui studiu, trebuie să fim pregătiți să învățăm de la ei. Totuși, lucrările lor în acest domeniu făceau o greșeală similară celei pe care o comiteau și astronomii vremii, prin aceea că «ei caută relații numerice în armonii sonore și niciodată nu vor reuși să ajungă să formuleze probleme și să se întrebe care relații numerice sunt armonioase și de ce.»

Deși nu există o altă mențiune ca atare la școala pitagoreică, Platon spune ceva despre Philolaos, care a rămas o vreme la Teba după revoluția antipitagoreică din peninsula italică; despre el s-a crezut mai târziu că a fost primul care a transpus în scris doctrina pitagoreică. (Am omis fragmentele sale dintre mărturiile secolului al V-lea datorită îndoielii legate de autenticitatea lor.) În *Phaidon*, Simmias și Cebes sunt prezentați de Socrate drept tebani și elevi ai lui Philolaos. Când Socrate vorbește despre cei care socotesc sinuciderea nelegiuită, Cebes îi cere să se explice, iar Socrate este surprins că prietenii săi care l-au audiat pe Philolaos nu știu astfel de lucruri de la el. Cebes îi răspunde că într-adevăr l-a auzit pe Philolaos și pe alții vorbind despre ele, dar nu i s-a părut că argumentele lor sunt clare. Socrate începe să expună atunci ceea ce el numește «prezentarea [problemei sinuciderii, n.t.] prin intermediul doctrinei secrete»[12], expresie ce amintește evident de binecunoscuta rezervă a pitagoricienilor față de sinucidere. Conform acestei explicații, noi, oamenii, ne aflăm în lume ca și cei închiși în închisoare, din

care nimănui nu-i este îngăduit să încerce să se elibereze sau să fugă pentru că paznicii noștri sunt zeii, iar ființele umane sunt la dispoziția lor. Explicația este strâns legată de porunca împotriva sinuciderii, iar mesajul ei religios concordă cu ceea ce știm despre Philolaos din alte surse mai târzii, inclusiv un citat atribuit lui de către Clement din Alexandria.[13]

(b) Isocrate, rivalul lui Platon și contemporanul lui ceva mai vârstnic, repetă, fără a urmări un scop pur filosofic, legenda despre Pitagora conform căreia el și-ar datora înțelepciunea Egiptului.[14] În exercițiul retoric din imnul de slavă către Busiris, el repetă un număr de lucruri foarte cunoscute grecilor despre egipteni, inclusiv credința în geniul și în modelul lor religios.

«Cineva care are răgazul necesar», continuă Isocrate (cap. 28), «poate spune multe povești minunate despre sfințenia lor, pe care nu am observat-o doar eu, și nici nu am fost primul care am observat-o. Au făcut-o și alții, și acum, și în vechime: printre ei este Pitagora din Samos, care a vizitat Egiptul și, fiind elevul egiptenilor, a fost primul între toți care a adus filosofia în Grecia, dovedind un zel ieșit din comun pentru sacrificii și ritualuri în temple; el socotea că indiferent dacă ele nu aduc recompensa cerurilor, cel puțin printre oameni îi vor aduce reputația cea mai bună. Așa s-a și întâmplat. În renume i-a depășit pe ceilalți – toți tinerii vroiau să-i fie discipoli, iar cei bătrâni vroiau să-și vadă fiii mai degrabă în compania sa, decât să umble de capul lor. Acest lucru nu poate fi pus la îndoială, căci până și astăzi cei care pretind că au fost discipolii lui se bucură de mai multă admirație prin aceea că sunt tăcuți decât cei care se remarcă prin darul vorbirii.»

Putem remarca aici nota plină de ironie ce se strecoară atât de des în observațiile grecilor de rând despre Pitagora și despre școala lui și care capătă o formă mai mult sau mai puțin clară de dispreț. Era una dintre țintele preferate ale scriitorilor din timpul comediei medii antice de la sfârșitul secolului al IV-lea să ridiculizeze abținerea de la consumarea de carne și alte practici ascetice (mai puțin igienice) ale lor (DK, 1, 478-80).

(c) Heraclide Ponticul era elevul lui Platon; el s-a alăturat Academiei aproape în același timp cu Aristotel, fiind un filosof remarcabil și un om de știință autodidact. În scrierile sale (dintre care s-au păstrat doar fragmente) el discută într-o oarecare măsură despre Pitagora și despre școala sa; se pare că ei au exercitat o influență considerabilă asupra sa.[15] Deși lucrările sale s-au pierdut, scriitori de mai târziu oferă câteva citate în această privință. Aici referința la ele se dă după numerotarea ediției fragmentelor lui Heraclide întocmită de F. Wehrli.

Fr. 40. Porfir (*De Abst.*, I, 26) îl citează pe Heraclide printre sursele care afirmau că interdicția pitagoreică asupra consumării de carne nu era absolută.

Fr. 41 (Lydos, *De Mens.*, IV, 42, p. 99 Wünsch). Heraclide explică interdicția pitagoreică de consumare a bobului prin superstiția ciudată că dacă un bob este așezat într-un mormânt nou și este acoperit cu bălegar, în patruzeci de zile el ia înfățișarea unui om.

Fr. 44 (Clem. *Strom.*, II, 84 St.). Heraclide îi atribuie lui Pitagora afirmația că fericirea constă în cunoașterea perfecțiunii numerelor sufletului.

Fr. 89 (D.L. VIII, 4). Bazându-se chiar pe autoritatea lui Pitagora, Heraclide povestește despre încarnările succesive ale sale. Pitagora a fost întâi Aethalides care, atunci când tatăl său, Hermes, i-a oferit orice dar cu excepția nemuririi, a ales reamintirea în timpul vieții, dar și după moarte, a tot ce i s-a întâmplat (Cf. Apollonios din Rhodos, I, 640 sqq.). Mai târziu, el a devenit eroul homeric Euphorbos, rănit de Menelaos, despre care se spunea că avea obiceiul să povestească pribegiile sufletului său întrupat în animale sau plante, dar și în trupuri umane, relatând despre soarta sufletelor în Hades. Sufletul lui s-a încarnat apoi în Hermotimos, care a adeverit povestea vieții sale anterioare identificând scutul putrezit al lui Menelaos din templul lui Apollo de la Branchidai. Apoi a trecut în trupul unui pescar delian pe nume Pyrrhos și apoi într-al lui Pitagora, purtând cu sine memoria etapelor anterioare ale existenței sale.

Fr. 88. Cicero în *Tusculanes* (V, 3, 8), folosindu-se de Heraclide, relatează conversația lui Pitagora cu Leon, conducătorul cetății Phlios.[16] Leon, admirând geniul și darul discursului de care dădea dovadă Pitagora, îl întrebă despre arta sa. Totuși el i-a răspuns că nu este maestru în nici o artă, ci este filosof, termen care i s-a părut ciudat lui Leon – pentru a i-l explica, Pitagora s-a folosit de o analogie care va deveni celebră. Viața, spunea el, este precum participarea la festivalul olimpic, la care oamenii se adună din trei motive: să câștige cununa aducătoare de glorie, să vândă și să cumpere, sau ca simpli spectatori. Astfel, în viață, la care *ex alia vita et natura profecti* (la care ajungem pornind din altă viață și din altă fire, n.t.), unii slujesc faima și alții banii, dar cea mai bună alegere este a acelora puțini care își petrec timpul contemplând natura, ca iubitori de înțelepciune, adică filosofi.

Ultimul citat ne avertizează că dacă această secțiune trebuie să se limiteze la pasajele indiscutabil independente pentru explicitarea surselor pitagorismului, trebuie să ne oprim aici, deoarece am ajuns deja la izvoarele controversate. Heraclide a scris dialoguri (vezi 22 sqq.), iar discuția dintre Pitagora și Leon se regăsește fără îndoială într-una dintre aceste compoziții care, asemenea celor scrise de Platon, profesorul lui Heraclide, urmăreau un scop mai degrabă moral decât unul istoric, putând conține și elemente de pură ficțiune. Mai mult, distincția dintre cele trei moduri de viață și cele trei tipuri umane corespunzătoare era o temă favorită lui Platon, exprimată cel mai concis în *Republica* IX, 581c; opinia larg acceptată astăzi este că în acest dialog «Heraclide proiectează ideile din Academie asupra lui Pitagora».[17] Pe de altă parte, A. Cameron a susținut[18] cu abilitate ideea că Heraclide se bazează în principal pe surse din secolul al V-lea. Valoarea învățăturii (σοφία, μάθος, θεωρία) era puternic înrădăcinată în conștiința greacă, așa cum este foarte bine ilustrat de Herodot, de autorii tragici, dar și de alții, iar Pitagora era socotit de la început un exemplu notabil în această privință (vezi Heraclit, Herodot). Transmigrația era o teză pitagoreică, mult înainte de a fi platonică, fiind foarte clar faptul că prezentarea făcută de Heraclide era strâns legată de această convingere. Ea se potrivește foarte bine cu cealaltă legendă despre felul în care sufletul care urma să se întrupeze în Pitagora a acumulat o cantitate mare de

cunoaștere reamintită din rătăcirea prin mai multe vieți și din răstimpul dintre ele – teză care la rândul ei ne amintește de mărturia lui Empedocle, fr. 129, chiar mai mult decât de cea a lui Platon. Eliminarea expresiei *nos ... in hanc vitam ex alia vita et natura profectos* pe care o operează Jaeger pe motiv că «nu este decât binecunoscuta doctrină platonică a sufletului» este nejustificată din cauza cuvintelor «nu este decât». El continuă (*Aristotle*[2], 432, n. 1): «Nu putem deduce de aici că teoria celor trei ‹vieți› este de sorginte pitagoreică, pe baza faptului că transmigrația sufletelor era o teză pitagoreică demonstrată»; dar, deoarece transmigrația sufletelor *era* o teză pitagoreică demonstrată, nu putem deduce cu o certitudine mai mare că teoria celor trei vieți nu era pitagoreică; așa cum a arătat Cameron, există argumente viabile care să arate acest lucru.[19]

Cele de mai sus nu ne permit bineînțeles să spunem că analogia îi aparține chiar lui Pitagora, ci doar că idealul grec de *philosophia* și de *theoria* (putem discuta comparativ atribuirea ei lui Solon făcută de Herodot, I, 30) a fost destul de devreme atribuit de pitagoricieni maestrului lor și corelată cu doctrina transmigrației. În același timp, dacă se ia în considerare faptul că se știa încă din timpul vieții lui Pitagora (Xenofan) și puțin după aceea (Heraclit) că această doctrină și zelul neobișnuit pentru cunoaștere îl caracterizau, ar fi pripit să negăm complet că legătura respectivă era o realizare proprie a lui Pitagora.[20]

Putem deduce o concluzie din această enumerare a referințelor explicite la Pitagora și la pitagoricienii de dinainte de Platon: cât de multe surse s-au pierdut și cât de greu este să ne formăm o idee relevantă despre istoria și convingerile lor din acea perioadă, pornind numai de la sursele contemporane lor. Trebuie știut că totuși, chiar dacă ar trebui să nu luăm în considerare nici expunerile de mai târziu și nici ceea ce nu este atribuit după nume școlii lor din scrierile mai timpurii dar care se referă cu mare probabilitate la ei (și să nu folosim nici una din aceste surse ar dovedi un defetism inutil), tot am putea afirma următoarele:

1. Însuși Pitagora a propovăduit doctrina transmigrației sufletului (Xenofan, acordându-i credibilitate lui Heraclide Ponticul) și teoria răsplății în viața de apoi pentru cei virtuoși (Ion).[21]

2. El era cunoscut celor din vremea respectivă ca un erudit, un om cu o învățătură prodigioasă și cu o nepotolită sete pentru cercetare (ἱστορίη etc. Heraclit, σοφιστής Herodot[22]), învățăturile sale corelând dobândirea cunoștințelor cu transmigrația sufletelor (Empedocle, și după toate probabilitățile, Heraclide).

3. Până în secolul al V-lea venerația discipolilor lui îl ridicase deja la statutul de figură legendară, socotindu-l mai mult decât un om și atribuindu-i miracole (Herodot și poveștile repetate de Aristotel nu erau desigur inventate de el, ci erau deja tradiționale).

4. Cel puțin de la mijlocul secolului al V-lea se știa despre pitagoricieni că practicau anumite tabuuri legate de superstiții (înmormântarea în haine de lână, Herodot; a se compara cu Heraclide, interdicția asupra consumului de carne și bob; în orice caz, aici nu există interferențe cu doctrina Academiei, iar interdicțiile erau desigur mult mai timpurii).

5. Păstrarea tăcerii și taina erau trăsăturile pregnante ale comportamentului lor (Isocrate, a se compara cu referința lui Aristotel la ἀπόρρητα).

6. Ei formau o societate de sine stătătoare care practica ceea ce era în ochii contemporanilor lor un mod de viață distinct și neobișnuit (Platon, *Rep.*, 600b).

7. Philolaos, un important pitagorician din secolul al V-lea, afirma că sinuciderea este o fărădelege; el se baza pe o doctrină (*logos*) secretă a cărei învățătură era că oamenii nu sunt proprii lor stăpâni, ci aparțin zeilor (Platon, *Phaidon*).[23]

8. Cât despre aspectul mai științific al învățăturii lor, aflăm de la Platon că ei erau experți recunoscuți în astronomie, teoria armoniei și știința numărului. Ei socoteau că toate aceste cercetări sunt înrudite deoarece în concepția lor cheia înțelegerii mișcării stelelor și a poziției notelor pe o scală muzicală stă în stabilirea unei relații numerice. Ne putem permite să observăm că unificarea reală a astronomiei și a teoriei armoniei în remarcabila teorie a «armoniei sferelor» adoptată de Platon este descrisă și atestată drept pitagoreică în același secol de Aristotel.[24] Ea susține că obiectele fizice care se mișcă la fel de repede ca și cele cerești trebuie să producă un sunet și că intervalele dintre diferitele planete și sfera stelelor fixe corespund matematic intervalelor dintre notele octavei, și deci sunetul pe care îl produc ele trebuie să aibă un caracter muzical evident.

Importanța acestor câtorva frânturi de informație este evidentă dacă ne amintim că la Platon problema posibilității cunoașterii era esențială, și că el o rezolvă presupunând că, deoarece lumea experienței este strict vorbind incognoscibilă, conștiința adevărului pe care îl dobândim în această viață constă în reamintirea celor descoperite înaintea nașterii, lucru care depinde de doctrina reîncarnării. Chiar acceptând că mărturiile sunt incomplete, ceea ce poate surprinde este domeniului restrâns acoperit de descrierea scurtă pe care o facem aici. Cu excepția observațiilor generale ale lui Platon dintr-un singur pasaj, nu se menționează nici o descoperire pitagoreică (mai puțin descoperirile lui Pitagora însuși) în matematică sau muzică. Despre celebra teorie conform căreia «lucrurile sunt numere» nu s-a spus nimic înainte de Aristotel. Marea parte a ceea ce credem că este caracteristic lui Pitagora și școlii sale lipsește din mărturiile noastre până în a doua jumătate a secolului al IV-lea. Rohde[25] merge mai departe susținând că Pitagora nici nu a fost filosof, ci doar un reformator religios; lui i se pare că un puternic argument *ex silentio* este faptul că nici Aristotel și nici elevul său Aristoxenos nu știau nimic despre nici o doctrină fizică sau etică aparținându-i chiar lui Pitagora. În perioada discutată până aici, singura aluzie la interesul lui Pitagora pentru explicația matematică este atribuirea pe care o face Heraclide (în fr. 44) afirmației că fericirea constă în cunoașterea perfecțiunii numerelor sufletului, dar deoarece ea are un puternic iz de doctrină Academică, a fost mai prudent să o omitem din rezumatul nostru. Cât despre Aristotel, singura concluzie sigură pe care o putem deduce din tăcerea sa este că el ezita să scrie ceva despre Pitagora[26], preferând să vorbească în general despre pitagoricieni, deoarece Pitagora devenise deja o legendă și spiritul său critic nu era deloc mulțumit cu faptul că orice teorie trebuia să fie atribuită cert Maestrului însuși. Totuși, se poate spune că cel puțin pe timpul lui Aristotel pitagoricienii deveniseră o școală de orientare pur științifică, deoarece în scrierile sale păstrate ei apar doar astfel.[27] Argumentul a fost folosit, dar fără succes. Răspunsul imediat este că doar matematica și filosofia lor erau

relevante pentru subiectul tratat de Aristotel în opera păstrată. Cele câteva fragmente din lucrările pierdute sunt suficiente pentru a dovedi că el cunoștea și altă latură a învățăturii lor. Cât despre lipsa informațiilor referitoare la Pitagora ca filosof sau ca matematician din izvoarele timpurii, este destul să spunem că toți biografii de mai târziu ni-l înfățișează astfel, iar ei în mod evident folosesc materiale mult mai vechi. Ar fi absurd să sugerăm că autorii până la Platon sunt singura noastră speranță de a afla ceva despre Pitagora. Totuși, este preferabil și corect din punct de vedere metodologic să procedăm astfel încât afirmațiile legate de Antichitatea veche să fie clar demarcate atât de mărturiile timpurii, cât și de deducțiile actuale.

(3) Sursele post-platonice

Sub această titulatură vom discuta izvoarele aparținând unor epoci foarte diferite și având valori foarte inegale. Toate se deosebesc de materialele mai timpurii prin aceea că sunt într-o măsură mult mai mare supuse unor inevitabile îndoieli și controverse. Motivele sunt enumerate mai jos.

Doi elevi ai lui Aristotel, Aristoxenos și Dicaiarchos, au scris pe larg despre pitagoricieni. Aristoxenos (care era un expert în muzică, lucru demn de remarcat) a scris cărți întregi despre Pitagora și realizările sale, despre viața lui Pitagora și alte subiecte pitagoreice. Se spune că el cunoștea personal pe cei care se considerau ultima generație de pitagoricieni, adică elevii lui Philolaos și Eurytos, inclusiv Echecrates.[28] Dicaiarchos era un cercetător științific cu o mare putere de cuprindere și cu un spirit independent. Aici se găsesc prin urmare încă două surse de informație din secolul al IV-lea cărora ar trebui să li se acorde foarte multă încredere. În primul rând, operele lor nu ni s-au transmis, iar ceea ce au spus este cunoscut doar prin intermediul citatelor din textele neoplatonice despre viața lui Pitagora scrise de Porfir și Iamblichos, precum și din compilații similare realizate în era creștină. Deși acești scriitori îi citează frecvent după nume pe predecesorii lor din secolul al IV-lea, se discută adeseori cât de exacte sunt aceste citate, mai ales că ele nu sunt realizate probabil la prima mână. Rohde, de exemplu, în lucrarea sa despre sursele lui Iamblichos,[29] ajunge la concluzia că el nu a folosit direct decât textele lui Nicomachos din Gerasa și ale lui Apollonios din Tyana - primul, un matematician din jurul anului 100 d.Cr. a cărui operă era pătrunsă de misticismul numeric neopitagorician, iar al doilea, un învățat neopitagorician și făcător de minuni care a trăit probabil o jumătate de secol mai devreme. În al doilea rând, așa cum am văzut deja în cazul lui Heraclide Ponticul, membrii școlii lui Platon și Aristotel sunt și ei pasibili de a confunda doctrina platonică cu cea a pitagoricienilor.[30] În general, separarea dintre pitagorismul timpuriu și învățătura lui Platon este una dintre sarcinile cele mai dificile ale istoricului filosofiei și de care nu se poate achita fără a contribui cu o doză de subiectivism. Dacă pitagorismul târziu era marcat de platonism, este la fel de indiscutabil că și Platon însuși a fost profund influențat de doctrinele pitagoreice timpurii. Dar în decizia asupra măsurii în care influența a fost reciprocă, mulți au crezut că este imposibil să nu țină seama de marea lor admirație pentru Platon și de rezerva lor firească de a-i diminua originalitatea.

Alt izvor de la hotarul dintre secolele al IV-lea și al III-lea î.Cr. este istoricul sicilian Timaios din Taormina. El cunoștea îndeaproape situația din *Magna Graecia*, unde

societatea pitagoreică a jucat un rol politic important – și se pare că nu a nutrit o admirație personală pentru școală. În cazul său, singurul dezavantaj serios îl constituie cunoașterea incompletă și indirectă a scrierilor sale.[31]

Deoarece textele ce datează din ultima parte a secolului al IV-lea sunt cunoscute prin intermediul scriitorilor perioadei greco-romane, de acum trebuie să ne bazăm cu totul pe studiile făcute de criticismul izvoarelor. Critica surselor începe cu pasajele care sunt explicit atribuite unui scriitor de la început și, prin comparația acestora cu pasajele de origine cunoscută din alte surse, se încearcă depistarea altor materiale derivate și atribuirea lor autorilor originali. Putem obține o frântură de informație cu adevărat veche dintr-o mare cantitate de material în care ea este ascunsă folosindu-ne de testarea oricărui aspect sigur sau probabil legat de istoria pitagoreică și de doctrina cunoscută nouă din surse din perioada cea mai timpurie (preplatonică). Atmosfera filosofiei post-aristotelice – stoică, neo-academică sau celelalte – a pătruns într-o măsură atât de mare literatura perioadei greco-romane, încât un pasaj care să nu fie deloc influențat de ea iese imediat în evidență. Noutatea și diferența aduse de el sunt evidente și îl fac pe cititor să se întrebe dacă nu are de a face cu ceva anterior. Situația specială a acestui efort și elementul inseparabil de judecată personală sunt atenuate de obiceiurile și metodele scriitorilor precum Iamblichos. Acești compilatori nu încearcă aproape niciodată să rescrie și să unifice sursele lor într-un nou întreg omogen și complet, ci se mulțumesc să copieze mecanic citate, chiar repetând descrieri contradictorii în diferite părți ale operei lor. De pildă, Iamblichos în *Protrepticos* inserează pasaje din *Phaidon*, *Gorgias* și din alte dialoguri platoniciene practic cuvânt cu cuvânt fără nici cea mai mică recunoaștere a proveniență lor. În secolul trecut, Ingram Bywater, încurajat de acest fapt și observând că alte părți ale operei par să aparțină unui substrat spiritual preelenistic, fiind marcate de un stil personal care cu siguranță nu aparține lui Iamblichos însuși, a reușit să descopere că ele aparțin *Protrepticos*-ului pierdut al lui Aristotel; astfel, părți considerabile din textul aristotelic au fost recuperate pentru noi de Bywater și de alții care au urmat metoda sa. Nu se poate nega faptul că aceste metode folosite în criticismul surselor, și chiar natura sarcinii lasă loc unei varietăți de opinii; dar cu timpul s-a obținut o bază solidă pentru mai multe rezultate general acceptate, printre care recuperarea fragmentelor *Protrepticos*-ului, deși nu este relevant pentru subiectul nostru de față, pot servi evident ca exemplu de reușită.[32]

(4) Metoda *a priori*

În afară de informațiile reale despre primii pitagoricieni pe care le putem extrage direct sau indirect din textele autorilor antici, mai există o sursă. Ea a mai fost folosită și în trecut și ar fi bine să o amintim pe scurt aici, deși ea nu este atât un izvor bogat de informații, cât mai degrabă o metodă de verificare a mărturiei adevărate, iar prin inferență ea poate deveni și un mijloc de lărgire a ei.

Metoda constă, pe de o parte, în ignorarea pentru moment a numărului mic de afirmații explicite despre ce anume spuneau în realitate pitagoricienii unei anumite perioade și, pe de altă parte, în argumentarea *a priori*, sau cu ajutorul indiciilor circumstanțiale, a ceea ce ei probabil au spus. Ea pornește de la presupunerea că dispunem de anumite cunoștințe despre alte școli contemporane lor, despre alți filosofi,

și că suntem familiarizați cu acel climat spiritual în care se manifestau pitagoricienii. S-a spus că o cunoaștere generală a evoluției filosofiei grecești acordă dreptul de a afirma ceva în genul: se pare că pitagoricienii, să zicem înainte de vremea lui Parmenide, susțineau probabil doctrina *A* și că este imposibil ca în acel stadiu al gândirii lor să fi ajuns deja la doctrina *B*. Exemple ale aplicării acestei metode de către savanții englezi sunt cele două articole ale lui F. M. Cornford «Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition», alături de continuarea sa din volumul *Plato and Parmenides*, și critica lui J. E. Raven adusă lor.[33]

În argumente de acest tip trebuie acordată o importanță majoră existenței general recunoscute a două curente ale filosofiei grecești timpurii – tradiția ioniană și cea italică – și faptului la fel de evident că izvorul tradiției italice a fost Pitagora. Fiecare filosof putea fi influențat de unul sau de altul dintre aceste curente și în orice caz el era conștient de existența lor și de faptul că ele sunt fie deschise, fie implicit reciproc critice. Empedocle sicilianul este puternic influențat de ideile italice. Pe de altă parte, despre Parmenide se crede pe bună dreptate că a început ca filosof al școlii italice și că s-a revoltat împotriva învățăturii ei. Într-adevăr, Parmenide, cel mai original și mai profund gânditor presocratic, a abandonat toate fundamentele sistemelor anterioare asemănătoare, declarând că orice formă de cosmogonie monistă este irațională și imposibilă. Dar dacă el însuși a fost de formație italică, e firesc că el avea în vedere în primul rând tezele școlii italice în criticismul legat de ea.

Pe aceste căi dezvoltarea gândirii pitagoreice se poate judeca prin acordul sau dezacordul cu alți gânditori, fiind posibil să deducem că anumite doctrine pitagoreice existau în timpul lui Parmenide, Zenon din Elea, sau Empedocle. Totuși, este clar că o astfel de metodă se poate folosi doar cu cea mai mare precauție.

C. VIAȚA LUI PITAGORA ȘI ISTORIA EXTERIOARĂ A ȘCOLII

Parcurgând secțiunea anterioară, oricine realizează că descrierea vieții, caracterului și a realizărilor lui Pitagora nu se bazează decât pe fapte probabile; dar lucrul în sine este interesant și se pot trage unele concluzii întemeiate.[1]

Datele vieții sale nu pot fi stabilite cu precizie, dar dacă acceptăm ca fiind destul de corectă afirmația lui Aristoxenos (*ap.* Porph. *V. P.* 9, DK, 14.8) conform căreia el a părăsit cetatea Samos pentru a scăpa de tirania lui Polycrates la vârsta de 40 de ani, putem stabili nașterea sa în jurul anului 570 î.Cr. sau câțiva ani mai devreme. Durata vieții sale a fost estimată diferit în Antichitate, deși se acceptă că a trăit până la o vârstă destul de înaintată, murind cel mai probabil în jurul vârstei de 75 sau 80 de ani.[2] Tatăl său, Mnesarchos din Samos (numele lui provine de la Herodot și de la Heraclit[3]), era cunoscut drept șlefuitor de pietre prețioase, iar faptul că Pitagora va fi fost instruit în meseria tatălui său e conform obiceiului grecesc curent. Citim despre călătoriile pe care le-a făcut în Egipt, menționate prima dată de Isocrate în *Busiris*, și Babilon. Natura operei lui Isocrate nu inspiră prea multă încredere, astfel că tradiția ce leagă pitagorismul de Egipt provine probabil din respectul general al grecilor pentru înțelepciunea

egipteană, în special cea religioasă.[4] Dar aceeași cauză poate l-a îndemnat pe Pitagora să caute izvorul înțelepciunii în acele ținuturi; s-ar părea că așa s-a și întâmplat. Conform lui Diogenes (VIII, 3), Polycrates (nu se știe dacă înainte sau după preluarea puterii) i-a dat o scrisoare de recomandare pentru faraonul Amasis, prietenul și aliatul despotului. Se poate presupune că tirania lui Polycrates a început în jur de 538,[5] și se prea poate ca Pitagora să nu o fi repudiat decât mulți ani după aceea. Polycrates a reușit cu siguranță să ridice Samosul la un nivel de dezvoltare fără precedent, nu doar de prosperitate și bogăție, ci și de realizări tehnice. Din timpul domniei sale datează celebrul tunel al inginerului Eupalinos (redescoperit în 1882), marele templu construit de Rhoecos și docul portuar ale cărui urme încă se mai găsesc sub apă, precum și acel meșteșug cu mare căutare căruia dr. Seltman i-a dat numele combinat de celatură și în care familia lui Pitagora era direct implicată.[6] Tot ce știm sau putem bănui despre Pitagora ne sugerează că el ar fi fost foarte interesat atât în progresul artistic, cât și în cel comercial al insulei și, după toate aparențele, prin geniul său matematic și îndemânarea sa de meșteșugar, a contribuit cu abnegație la amândouă.

Dar Polycrates mai avea o trăsătură: a încurajat luxul și risipa, care apar în mod firesc o dată cu bogăția materială, iar pentru a-și atinge scopurile el putea fi brutal și fără scrupule. Atmosfera în care poeții precum Anacreon și Ibycos se simțeau în largul lor nu era tocmai cea căutată de Pitagora, predicator al vieții ascetice. Dacă determinațiile politice au jucat sau nu vreun rol – Polycrates era dușmanul vechii aristocrații latifundiare din Samos – nu putem ști, deoarece avem prea puține informații despre filiațiile și concepția lui Pitagora. Dar considerațiile politice nu sunt necesare pentru a explica nemulțumirea unui spirit religios și geniu filosofic de la curtea unui astfel de tiran.[7]

Pentru a scăpa cu viață de sub tiranie, el a emigrat la Crotona, colonia aheiană dominatoare din sudul Italiei. Nu putem spune ce l-a făcut să o aleagă, dar poate că el a fost îndemnat de Democedes din Crotona, care era medicul de curte al lui Polycrates.[8] Crotona mai suferea efectele demoralizatoare ale înfrângerii ei de către locrieni pe râul Sagra; istoricii Greciei occidentale dealtfel au observat o îmbunătățire considerabilă după venirea lui Pitagora.[9] Având deja o reputație formată dinainte, el a atins se pare în scurt timp o poziție autoritară și influentă în oraș, unde și-a înființat o școală. De acum numele lui Pitagora este legat indisolubil de școlile de gândire occidentale italice al căror întemeietor este, și nu de cele ioniene sau orientale. Relatările care provin de la Dicaiarchos[10] spun că atunci când acest om extraordinar, foarte umblat prin lume, a ajuns acolo, și-a câștigat de partea lui pe cei bătrâni și pe conducătorii cetății prin arta discursului, astfel că ei l-au invitat să le vorbească și tinerilor, copiilor de școală și femeilor. Se spune că Dicaiarchos[11], fiind un adept al vieții practice, a exagerat activitatea politică a lui Pitagora și a școlii sale, dar faptul că ei au jucat un rol dominant în acest domeniu este foarte clar. Neopitagoricienii care au brodat această poveste în lumina ideilor proprii mai imaginative preferau să și-l înfățișeze absorbit de gândirea religioasă și contemplativă. Dar trebuie să acceptăm că nici un gânditor de marcă dintr-o societate mică a unei cetăți-stat din secolul al VI-lea (așa cum remarcă Dunbabin, *op. cit.* 361) nu putea să evite să joace un rol în treburile publice, după cum nici un izvor timpuriu de care dispunem nu sugerează că Pitagora ar fi intenționat să procedeze astfel. Ceea ce putem spune, din cunoștințele noastre legate de filosofia lui Pitagora, este că motivul său pentru dobândirea puterii (ca și cel al lui Confucius, aproape

contemporan cu el) nu era ambiția personală, ci o dorință arzătoare de a reforma societatea în conformitate cu ideile sale morale. Nu există nici un motiv pentru a ne îndoi de afirmația cu caracter general a lui Diogenes (VIII, 3) conform căreia Pitagora le-a oferit italicilor o constituție și că împreună cu discipolii săi a condus statul atât de bine încât își merita pe drept cuvânt numele de «aristocrație» («cârmuirea celor mai buni») în sens literal. Dunbabin ne oferă o excelentă descriere sumară a poziției din perspectiva unui istoric al Greciei occidentale (*op. cit.* 61):

> *Totuși influența sa politică era o consecință secundară a doctrinei sale. Regenerarea morală pe care el o elabora cu grijă era condiția necesară a expansiunii politice (sau de altă natură) a cetății Crotona. Nu trebuie să presupunem că a fost invitat să le vorbească cetățenilor la sosirea în cetate... Influența sa fusese cu siguranță percepută treptat... Nu avem nici un motiv să ne îndoim că în prima jumătate a secolului al V-lea* ἑταιρεῖαι *[congregațiile politice] pitagoreice conduceau nemijlocit afacerile cetății Crotona și ale multor alte orașe din sudul Italiei. (Von Fritz, 94 sqq., Minar, 15 sqq.) Ei înfăptuiau asta prin intermediul formelor de guvernământ existente; contribuția determinantă a* ἑταιρεῖαι *în politica Statului poate fi comparată direct cu contribuția manevrelor politice electorale de culise din regimurile politice parlamentare. Importanța, în explicarea societății pitagoreice, a lui* ἑταιρεῖα *și altor termeni cu sens politic, precum și descrierea revoltelor împotriva pitagoricienilor, ne arată destul de limpede că adevărata putere era în mâinile lor. Nu este clar în ce formă se aplică cele de mai sus și secolului al VI-lea, dar trebuie spus că despre* ἕταιροι *se vorbește doar în legătură cu evenimentele de la 510 (Iambl. V. P 177). Mai mult, unul dintre discipolii lui Pitagora era atletul Milon, general în armata victorioasă care l-a înfrânt pe Sybaris (Strabon, 263).*

Orientarea și puterea influenței politice a lui Pitagora pot fi ilustrate printr-o povestire a lui Diodor (XII, 9, DK, 14.14). Telys, conducătorul partidului popular (δημαγωγός) din Sybaris, a convins cetatea să-și exileze cinci sute dintre cetățenii săi cei mai bogați și să împartă averea lor poporului. Când acești exilați oligarhici au căutat refugiu la Crotona, iar Telys amenința cu război dacă ei ar fi fost acceptați, adunarea din Crotona a fost inițial înclinată să refuze, dar Pitagora însuși a intervenit și i-a convins pe membrii acesteia să îi ajute pe cei care implorau ajutorul. Drept rezultat, a avut loc o campanie în care oastea Crotonei a ieșit biruitoare sub comanda pitagoricianului Milo.

O altă posibilitate care nu trebuie ocolită este ca Pitagora să fi proiectat și realizat excepționala emisiune monetară care a fost prima și din Crotona și din orașele sud-italice învecinate aflate sub influența sa.[12] Această emisiune monetară stârnește entuziasmul numismaților prin combinarea unei remarcabile tehnici sofisticate cu o frumusețe neobișnuită a desenului. Seltman susține că apariția ei neașteptată, fără nici un proces evolutiv preliminar, presupune implicit un geniu de talia lui Leonardo da Vinci: «pentru cea de a doua jumătate a secolului al VI-lea î.Cr. doar un singur personaj putea juca acest rol: Pitagora». Ca fiu al unui șlefuitor de pietre, trebuie că el însuși va fi fost un artist; în plus, era fără îndoială un geniu. Astfel se poate aprecia afirmația lui Empedocle că el era «îndemânatic în tot felul de meșteșuguri rafinate».

Nu prea se poate ca Pitagora să nu fi fost deloc implicat în această emisiune monetară (pentru a considera forma moderată a teoriei) – care este după toate aparențele

contemporană lui[13] –, ceea ce explică poziția sa socială și interesele sale practice care nu au lăsat neschimbată filosofia sa. Pentru a putea fi factorul de decizie în adoptarea acestei emisiuni monetare, el trebuia să aparțină clasei de comercianți înstăriți cu experiență pe piața internațională.[14] Acest tip de om era potrivit pentru a ajuta congregația celor înstăriți (τοὺς πλουσιωτάτους) când erau exilați din Sybaris, lucru atestat de două afirmații ale lui Aristoxenos rareori citate. El scrie că Pitagora «prețuia și promova studiul numerelor mai mult decât oricine, *deducându-l din practicile comerciale* și comparând totul cu numerele», iar în alt loc îi atribuie introducerea greutăților și a măsurilor printre greci.[15] Chiar și primele relatări despre Pitagora se suprapun cu legenda, dar aceste afirmații prozaice nu prea au un ton legendar, și nici nu se poate spune că prietenii pitagoricieni ai lui Aristoxenos aveau vreun motiv să le integreze în imaginea idealizată a Maestrului lor. Se poate presupune că aristocrația printre ai cărei conducători era și Pitagora, nu era pur și simplu de tipul vechi latifundiar, ci avea legături strânse cu comerțul.[16]

Ascensiunea lui Pitagora și a discipolilor lui a durat neîntrerupt vreme de douăzeci de ani, timp în care Crotona și-a extins influența asupra orașelor învecinate; în multe dintre ele membrii frăției pitagoreice au ocupat poziții conducătoare. La sfârșitul acestei perioade, un crotonian pe nume Cylon i-a instigat pe oameni la revoltă.[17] Conform lui Aristoxenos, el era un nobil înstărit și destrăbălat care acționa din dușmănie personală, fiindu-i refuzată cererea de a fi admis în ordinul pitagoreic din motive morale.[18] Totuși, alții, procedând mai corect, au așezat opoziția politică pe temeiul conservatorismului extrem al pitagoricienilor, la care se adaugă suspiciunea și gelozia iscată de natura stranie și secretă a doctrinei lor. Rezultatul explicației oarecum confuze pe care Iamblichos (*V. P.* 255 sqq.) o preia de la Apollonios[19] pare a fi acela că opoziția provenea din ambele părți, Cylon reprezentând clasa politică superioară, iar un anumit Ninon, elementul democratic. Acuzația lui Ninon se referea la faptul că pitagoricienii se opuneau reformei populare. Se pare că această combinație de forțe se datora pe de o parte nemulțumirii populare cauzate de concentrarea puterii în mâinile unei minorități, coroborată cu aversiunea omului obișnuit pentru falșii profeți și pe de altă parte suspiciunii native a aristocrației pentru organizațiile politice (ἑταιρεῖαι) pitagoreice, ale căror pretenții de superioritate și cunoaștere ezoterică erau greu de suportat în majoritatea cazurilor.

Conspirația cyloniană a întemnițat și a ucis un număr de conducători pitagoricieni (detaliile sunt date în chip diferit), ea fiind, se pare, semnalul de început al acțiunilor anti-pitagoreice și din alte orașe, ceea ce a făcut ca Pitagora, izgonit din Crotona, să nu-și poată găsi un loc de odihnă. Ca de obicei, faptele reale și legenda se amestecă în povestea destinului său. Aristotel reține versiunea conform căreia el a părăsit Crotona înaintea atacului, dar de vreme ce scopul povestirii este să dovedească puterea sa profetică, probabil ea aparține legendei. Conform celor mai plauzibile explicații, el a ajuns în cele din urmă la Metapont, unde a murit. Firesc, despre moartea sa există un număr de povestiri mai mult sau mai puțin romantice, cea mai credibilă pare a fii cea a lui Dicaiarchos (D.L. VIII, 40, Porph., *V. P.* 57) conform căreia el a fost forțat să se refugieze într-un templu al Muzelor, unde a murit de foame.

Se pare că revolta lui Cylon, care trebuie să fi avut loc la hotarul între secolele al VI-lea și al V-lea, nu a produs decât o întrerupere temporară a activităților grupării

pitagoreice, astfel că influența lor s-a extins și mai mult în următorii patruzeci sau cincizeci de ani. Dar acei ani erau foarte tulburi, nemulțumirile creșteau, ceea ce a condus la izbucnirea unei alte revolte majore împotriva pitagoricienilor, la mijlocul secolului al V-lea. În cursul acesteia, se spune, casa din Crotona ce-i aparținuse lui Milo a fost arsă până în temelii și, conform lui Polybios[20], mișcarea revoluționară s-a extins în întreaga *Magna Graecia*. Casele de întrunire ale pitagoricienilor au fost distruse, conducătorii fiecărui oraș au pierit, și întreaga regiune a fost în mare fierbere. Această catastrofă, datată de Minar la 454 î.Cr. (*op. cit.* 77), a condus la prima mare emigrare a pitagoricienilor în Grecia continentală și la stabilirea centrelor pitagoreice la Phlios și Teba. Aristoxenos îl menționează printre tinerii refugiați pe Lysis (Iambl. *V. P.* 249, DK, 14. 16), care va deveni mai târziu profesorul lui Epaminondas la Teba. Un altul era Philolaos, despre care se spune în *Phaidon* că i-a instruit pe tebanii Simmias și Cebes (mai sus). Chiar și într-o astfel de situație, pitagoricienii care nu se implicaseră atât de mult au recâștigat o anumită influență politică în peninsula italică, și-au continuat viața ca grup, în primul rând la Rhegion. După spusele lui Aristoxenos, mai târziu totuși, când «condițiile politice au devenit mai vitrege» (Iambl. 251), toți au părăsit peninsula italică cu excepția lui Archytas din Tarent. Exodul final este imposibil de datat, dar von Fritz îl situează în jur de 390.

Vedem așadar că viața societăților pitagoreice nu era nicidecum pașnică și netulburată și că din a doua jumătate a secolului al V-lea ei trăiau în mici grupuri separate, răspândite pe o arie largă în peninsula italică de sud și în Grecia. Era normal ca efectul avut asupra continuității tradiției lor filosofice să fi fost dramatic. Porfir (57sqq.) și Iamblichos (252 sq.) reproduc o descriere a celor întâmplate prin intermediul lui Nicomachos de la Neanthes din secolul al III-lea î.Cr., și care trebuie că are o doză mare de adevăr, fiind o dovadă a neconcordanței și neclarității materialului de care dispunem despre doctrina pitagoreică. Conform acestei povestiri, cei mai proeminenți pitagoricieni care și-au pierdut viața în timpul tulburărilor au dus cunoașterea doctrinei lor cu ei în mormânt, căci ea fusese ținută secretă, fiind divulgate doar acele părți care nu spuneau prea multe celor dinafară. Pitagora nu a lăsat nici o scriere a sa proprie, și doar câteva frânturi nesemnificative ale filosofiei sale au fost păstrate vii de cei precum Lysis și Archippos din Tarent care au scăpat, și de cei care erau în altă parte în timpul revoltei. Acești exilați au fost atât de deprimați de evenimente, încât au trăit în izolare, evitând compania tovarășilor lor. Totuși, pentru a evita disprețul divin pentru faptul că au permis ca numele filosofiei să piară o dată cu ei, au pus laolaltă sub forma unor note toate scrierile generației anterioare, la care au adăugat propriile lor amintiri. Când le-a sosit clipa să moară, fiecare a lăsat aceste comentarii unui fiu, unei fiice sau soții, cu îndemnul de a fi păstrate în căminul familial. Promisiunea a fost ținută cu strictețe, iar notele au fost transmise timp de câteva generații – dar sursele de care dispunem admit că societatea pitagoreică a dispărut practic ca sectă activă (αἵρεσις) în timpul secolului al IV-lea. «Ei și-au păstrat felul inițial de a fi, știința lor de la început, deși s-au împuținat până ce au pierit, dar nu lipsiți de demnitate». Acesta era epitaful scris de Aristoxenos (*ap.* Iamblichos *V. P.* 251), vorbind despre pitagoricienii contemporani cunoscuți lui.

Din această istorisire tulburătoare rezultă în primul rând că școala pitagoreică a continuat să existe de-a lungul perioadei clasice a gândirii grecești, din secolul al VI-lea până în secolul al IV-lea, și în al doilea rând că de la mijlocul secolului al V-lea ea exista

sub forma comunităților separate și răspândite în diferitele părți ale lumii grecești. Era firesc ca aceste comunități să se dezvolte pe diferite căi și ca noi să aflăm, așa cum aflăm de la Aristotel, că «unii pitagoricieni» susțineau unele teorii iar alții aveau altele, deși toate recunoșteau un singur întemeietor. Acest lucru nu ne ușurează sarcina, dar cel puțin ne convinge că inconsistențele nu trebuie să ne facă să renunțăm sau să tragem concluzia că sursele citatelor sunt confuze: ele pot fi considerate deopotrivă o reflexie demnă de încredere asupra faptelor istorice.

D. SCURTĂ DESCRIERE A FILOSOFIEI PITAGOREICE

Pitagora a fost privit de unii savanți numai ca fondator al unei secte religioase, căreia i s-au atribuit de curând descoperiri matematice făcute mult după el: se poate ca el să se fi jucat într-un mod irațional cu «misticismul numărului», însă doar atât.[1] Alții au accentuat aproape exclusiv latura rațională și științifică a gândirii sale. Ambele portretizări sunt prea restrânse și prea exclusiviste spre a fi plauzibile. Doctrinele religioase ale nemuririi și transmigrației sunt atribuite lui Pitagora pe baza unor evidențe indiscutabile. Caracterul lui – unul dintre cei mai originali gânditori ai istoriei, fondator al științei matematice și al cosmologiei filosofice, deși atestat indirect de asemenea izvoare timpurii incontestabile – trebuie să fie socotit drept singura explicație rațională a impresiei extraordinare produse de numele său asupra gânditorilor ce i-au urmat. A fost deopotrivă un maestru religios și un geniu științific, venerat în timpul vieții și multe veacuri după aceea de continuatorii săi, contestat vehement de alții, dar niciodată ignorat. Încercările de a minimaliza una sau alta din cele două laturi ale naturii lui Pitagora pornesc din dificultatea pe care mintea modernă o încearcă în reconcilierea dintre aderența la o sumă de opinii religioase și iraționale relativ primitive și aspirația rațională pentru știința matematică și speculația cosmică; însă în secolul al VI-lea î.Cr. o astfel de combinație nu era doar posibilă, ci și firească. Ceea ce putem spune cu siguranță este că pentru Pitagora definitorii erau motivele religioase și morale, astfel că cercetările sale filosofice erau destinate dintru început susținerii unei anumite concepții despre cea mai bună viață și îndeplinirii unor aspirații spirituale.

De vreme ce nota dominantă a oricărui sistem filosofic este atinsă atunci când îi înțelegem scopul[2], putem porni chiar de aici. Pentru Pitagora și discipolii săi, filosofia avea să fie în primul rând temeiul unui mod de viață: mai mult decât atât, al unui mod de mântuire vesnică. Când studiul omului și al cosmosului este socotit mijlocul necesar îndrumării către un mod de viață just, sistemul naturii astfel rezultat trebuie să ofere acest ajutor. Pentru pitagoricieni cea mai importantă parte a filosofiei era aceea care trata în problema omului, a naturii sufletului uman și a relațiilor sale cu celelalte forme de viață, dar și cu ansamblul existenței. Cu asta trebuie prin urmare să începem. Apoi putem să vorbim despre pitagorism drept o filosofie a *formei*, denumire sub care cuprindem și aspectul ei matematic și numeric.

(1) Omul și locul său în natură

Pitagorismul conține un element dominant de magie, o trăsătură primitivă ce uneori nu poate fi împăcată decât cu greu cu profunzimea intelectuală la fel de atestată. Dar

nu asta este explicația prin care trebuie să îl eliminăm ca pe o simplă excrescență ce poate fi detașată de doctrina principală. Toți cei care se ocupă de demarcația dintre filosofie și religie la greci sunt conștienți de trăsătura generală care caracterizează gândirea lor: un dar deosebit de a reține ca temei al speculațiilor lor o sumă de idei tradiționale timpurii care de multe ori sunt primitive și necizelate, transformând în același timp semnificația lor pentru a putea construi pornind de la ele reflecțiile cele mai puternice și mai profunde asupra vieții și destinului uman. Acest fapt este valabil pentru scriitorii orfici, a căror învățătură religioasă era aproape identică cu cea a lui Pitagora,[3] astfel că același geniu care combină conservatorismul cu inovația, care varsă vinul nou fără a sparge sticlele vechi cum s-ar spune, îi caracteriza în mare măsură și pe pitagoricieni.

Păstrarea materialului primitiv este ilustrată grăitor în culegerea de maxime numită *Acusmata* sau *Symbola*. Deși multe dintre aceste învățături au fost acceptate de sectă, este clar că ele sunt anterioare lui Pitagora, iar unele se găsesc deopotrivă și în contexte nepitagoreice, de pildă la Hesiod, în maximele celor Șapte Înțelepți și în preceptele delfice. Unele sunt de-a dreptul legi morale, dar altele necesită o explicație suplimentară, având un înțeles ascuns, oracular, în conformitate cu idealurile pitagoreice morale sau politice.[4] De fapt, majoritatea sunt tabuuri primitive ușor de recunoscut. Lista acestora, pe care o regăsim la Diogenes, Porfir, Iamblichos, Hippolit, provine aproape sigur dintr-o enumerare realizată de Aristotel în lucrarea sa despre pitagoricieni, citat de unii explicit ca sursă sigură.[5] Din mulțimea celor atribuite lui Pitagora, a căror origine magică este evidentă, următoarele vor servi ca exemple:

Să nu mănânci bob.
Să nu ridici ceea ce a căzut de pe masă.
Să nu răscolești focul cu cuțitul.
Să nu lași în cenușă urma întipărită de oală.
Să nu te așezi pe o baniță de grâu.
Să nu porți un inel strâmt (cunoscută și ca «Să nu porți inel»).
Nu primi rândunica în casă.
Scuipă peste rămășițele unghiilor tăiate și peste firele de păr tunse.
Nu urina sau nu călca peste rămășițele unghiilor tăiate sau ale părului tuns.[6]
Strânge așternutul când te ridici din pat și netezește urma unde ai dormit.
Atinge pământul când tună.

Interpretările morale atașate acestor maxime pitorești regăsite în izvoarele cunoscute nouă arată destul de clar că nu aveau de a face de la început cu pitagoricienii. «A stârni focul cu un cuțit» a fost interpretată ca însemnând a trezi pasiunile omului cu cuvinte tăioase, «a sta pe o baniță de grâu» însemna a te mulțumi cu ceea ce ai sau a te culca pe lauri, «a strânge așternutul» înseamnă a fi gata oricând de călătorie, adică pregătit oricând să părăsești această viață pentru următoarea, «cuibul rândunelelor» era luat drept flecăreala, ș. a. m. d.[7]

O celebră și larg comentată poruncă pitagoreică a fost cea legată de interdicția de a mânca bob, astfel că i-au fost date multe explicații diferite, unele dintre ele părând la prima vedere neclare. Boabele seamănă cu testiculele: ele amintesc de porțile Hadesului, sau de întregul univers (toate acestea sunt relatate de Aristotel, D.L. VIII, 34): vrejurile lor sunt goale pe dinăuntru și despărțite (D.L. VIII, 34; Porfir leagă acest fapt de

întoarcerea sufletelor din subteran, *Antr. Nymph.* 19): ele au o natură asemenea vântului sau respirației și deci sunt pline de forță vitală (D.L. VIII, 24): ele conțin sufletele celor morți (Pliniu, *N. H.* XVIII, 118). Deoarece în haosul creator de la începutul lumii viața s-a ivit din mâlul primordial, bobul și ființele umane provin din aceeași formă a materiei primitive.[8] Existau superstiții ciudate legate de transformările pe care le suferă bobul dacă este îngropat în pământ sau în bălegar. Heraclide Ponticul este aminitit ca spunând că bobul ar lua formă umană. Alți scriitori de mai târziu ne spun că el poate fi asimilat cu capul unui copil sau cu vulva femeii. Porfir și alții vorbesc despre credința conform căreia dacă bobul este mestecat și lăsat în soare, va mirosi precum sperma.[9]

Toate aceste explicații au în comun legătura dintre bob și viață, moarte sau suflet. (Spunând că bobul «se aseamănă cu universul» pitagoricienii se gândeau fără îndoială că el este însuflețit.) O astfel de legătură ar fi putut fi străveche, dar în același timp reflectă interesele adevărate ale pitagoricienilor. Interdicția era rationalizată într-un sens politic. Se spune că ea simboliza tendințele oligarhice ale lui Pitagora, de vreme ce boabele erau folosite pentru numărarea voturilor în procesul democratic al alegerilor în masă. Această explicație provine de la Aristotel (D.L. *ibid.*), fiind reluată mai târziu de Lucian, Iamblichos, Hippolit și în tratatul *De Liberis Educandis* atribuit lui Plutarh. Se poate ca ea să fi fost acceptată chiar și de pitagoricieni, deși caracterul ei nefiresc este evident, neavând nici răspândirea largă nici importanța centrală în cadrul doctrinei pitagoreice acordate legăturii bobului cu viața și doctrinei transmigrației. Există o maximă pitagoreică în formă de vers hexametric (atribuită și lui Orfeu, ceea ce o încadrează în aceeași sferă) care susține că a consuma bob înseamnă a consuma capul unuia dintre părinți. Versul respectiv, cât și diversele sale parafraze, au fost citate în mod repetat în Antichitatea târzie[10], iar o altă versiune hexametrică a acestei interdicții a fost folosită de Empedocle în secolul al V-lea î.Cr., nu doar inclusă în poemele orfice. Ea spune: «Nefericiților, voi prea nefericiți, nu vă atingeți de boabe.»[11]

Multe dintre exemplele citate își trădează originea înrudită cu magia «simpatetică», care presupune o relație strânsă, aproape fizică între lucrurile care pentru o minte contemporană nu au deloc o astfel de legătură. Ea există între un om și pictura sau imaginea sa, sau chiar între om și urma lăsată de corpul său în pat, sau orice lucru care odată a fost parte a sa, precum unghiile tăiate sau firele de păr tunse. Acestea trebuie tratate respectuos, deoarece posedă o legătură intangibilă care le unește între ele, așa încât tratamentul suferit de aceste obiecte influențează bunăstarea omului însuși. Dacă pune mâna pe ele, un dușman poate cauza mult rău. Tabuul purtării inelelor de formă perfect circulară și fără încrustații de către o persoană, care se extinde și asupra celor de nuntă, se bazează pe posibilitatea că acestea vor transfera strângerea lor sau puterea lor constrictivă asupra unor sfere mult mai îndepărtate decât efectul lor fizic imediat. Credința generală în posibilitatea transferului, care se regăsește în toate tabuurile magiei «simpatetice», constă în exprimarea unei noțiuni extinse de înrudire sau relație, străine gândirii moderne. Ea apare din nou în credințele asociate organizării totemice a societății unde tribul este conștient de rudenia, chiar de identitatea între el și o specie de animale.

Începând analiza cu *Acusmata* sau *Symbola*, s-a pus în evidență legătura primară dintre pitagorism și modurile primitive și magice de gândire. Concepția magică esențială a rudeniei universale sau a «simpatiei», într-o formă mai mult sau mai puțin rafinată

și intelectualizată, pătrunde doctrina pitagoreică centrală a naturii universului și a relației dintre părțile sale. Dacă suntem conștienți de acest lucru vom înțelege mai ușor concepția lor matematică asupra lumii fizice, cât și convingerile lor religioase privind soarta sufletului uman.

Porfir scrie despre Pitagora în felul următor (*V. P.* 19, DK, 14.8 a):

> *Ceea ce le spunea discipolilor nimeni nu poate ști cu siguranță, căci ei păstrau o tăcere de mormânt. Totuși, următoarele fapte au devenit cunoscute de toată lumea: în primul rând el susținea că sufletul este nemuritor, apoi că el trece în alte specii de animale, că evenimentele trecute se repetă identic într-un proces ciclic și că nimic nu este nou în sens absolut, finalmente că trebuie să privim toate lucrurile însuflețite ca înrudite* (ὁμογενῆ). *Se spune că Pitagora a fost primul care a introdus aceste concepții în Grecia.*

În afară de faptul că sursa de informație a lui Porfir aici ar putea fi Dicaiarchos,[12] acest pasaj conține unele trăsături convingătoare. Limbajul său este neobișnuit de prudent, într-un efort de a se convinge singur că ceea ce crede poate fi considerat cert. Mai important, nemurirea sufletului și transmigrația sa în diferite corpuri de animal sunt garantate ca fiind convingeri ale lui Pitagora și de contemporanul său Xenofan (mai sus). În plus, doctrina înrudirii tuturor lucrurilor însuflețite apare la Empedocle, filosof din tradiția italică de la începutul secolului al V-lea î.Cr.[13] Putem presupune că această doctrină, la fel ca și cea a nemuririi și transmigrației, fac parte din învățătura lui Pitagora. Într-adevăr, abordarea noastră prea prudentă nu este necesară aici, deoarece înrudirea naturii oferă acea concepție generală a lumii în cadrul căreia doar se poate susține transmigrația sufletelor. Numai faptul că sufletele oamenilor și ale animalelor sunt din aceeași familie face posibil ca același suflet să intre acum într-un corp uman și apoi într-unul de animal sau de pasăre.

În neobișnuita atitudine pitagoreică față de bob am găsit deja un exemplu al felului în care aceste teze au avut un rezultat practic. Întruparea misterioasă a spiritului vital universal (evident, o legătură extrem de strânsă cu viața *umană*) pe care pitagoricienii îl regăseau în această legumă i-a condus la interdicția de a o consuma. Și mai puternică trebuie să fie legătura între dogmă și practica abținerii de la consumarea cărnii de animal – nu doar cea mai cunoscută poruncă a lui Pitagora, dar și cea mai controversată. Mărturiile principale sunt următoarele:

> (*a*) *Eudoxos* ap. *Porph.* V. P. 7 (*DK, 14.9*): *«Eudoxos în cartea a șaptea din* Descrierea Pământului *spune că el* [sc. *Pitagora*] *dădea dovadă de o neprihănire atât de mare și de o repulsie atât de considerabilă pentru vărsarea de sânge și pentru cei care ucid, încât nu numai că se abținea de la consumarea de produse animale, dar nici măcar nu vroia să aibă de a face cu bucătarii sau cu vânătorii.»*
>
> (*b*) *Onesicritos* ap. *Strabon XV, 716* (*DK*, ibid.). *Onesicritos era un filosof cinic care l-a însoțit pe Alexandru în India și care povestește întâlnirea pe care a avut-o cu un gymnosofist indian care l-a întrebat despre doctrina greacă. Onesicritos i-a spus printre altele că Pitagora «le poruncește oamenilor să se abțină de la consumarea cărnii animale.»*
>
> (*c*) *Poeții comediei medii din secolul al IV-lea și începutul secolului al III-lea î.Cr. își permiteau diverse ironii la adresa pitagoricienilor din acea vreme. Unii*

sugerează că ei au luat exemplu din cartea cinicilor (sau că poeții comici au preferat să nu le dea pace făcând cu răutate confuzia), neîngrijindu-se de înfățișarea exterioară, ci umblând nespălați și în zdrențe dezgustătoare. Totuși, ei includ și comentarii sarcastice legate de vegetarianismul lor, de exemplu gluma cunoscută: «Pitagoricienii nu mănâncă nimic viu.» «Dar Epicharides pitagoricianul mănâncă un câine!» «Numai după ce l-a ucis.» «Mănâncă doar legume sau pâine și beau doar apă» rămâne verdictul final, deși Aristofon se putea amuza observând că unii dintre paraziții sectei din acea vreme, în ciuda jurământului lor, erau gata oricând să devoreze pește sau carne dacă le-o puneai în față. (Fragmentele relevante din Antiphanes, Alexis, Aristofon și Mnesimachos sunt adunate în DK, 58E, vol. I, pp. 478 sqq.)

Conform acestor izvoare eterogene, consumarea cărnii de animal era cu desăvârșire împotriva principiilor pitagoreice, chiar dacă unii ar fi putut să se lepede de sectă din această cauză. Alții, printre care este citat și Aristotel, sugerează că abstinența strictă era practicată cu siguranță, dar era limitată doar la anumite specii de animale.

(d) Aristotel, Ross frr., *p. 138* (ap. *D.L. VIII, 34, DK, 58C3*): *«În lucrarea sa despre pitagoricieni, Aristotel spune că Pitagora propovăduia abstinența de la consumul ...cărnii cocoșilor albi deoarece aceștia erau închinați zeului lunar sau mensual, și pentru că sunt rugători [probabil pentru că culoarea albă era purtată de cei care se roagă] – cocoșii închinați zeului lunar din pricina vestirii orelor. Mai mult, albul aparține naturii binelui, iar negrul celei a răului. De asemenea, să nu ne atingem de peștii sacri, căci nu e drept să li se atribuie aceleași creaturi zeilor și oamenilor.»*

(e) Aristotel, Ross. ibid. (*D.L. VIII, 33, DK, 58B1a*): *«Puritatea se obține prin rituri de curățire și ...prin abstinența de la carnea și trupul animalelor moarte, cum ar fi chefali, ghigorți, ouă și animale ovipare, bob...»*[14]

(f) Iamblichos, V. P. *85* (*DK, 58C4*) *ne spune că după* acusmata *pitagoreică pot fi consumate doar acele animale destinate sacrificiului, deoarece doar în ele nu a intrat niciodată un suflet uman. Aceasta seamănă mai degrabă cu raționamentul pur pitagoreic decât cu explicația incoerentă atribuită lui Aristotel, conform căreia nu este bine ca oamenii și zeii să împartă aceleași creaturi. (Nu rezultă de aici că interdicția reală de a consuma peștii sacri – fără îndoială ei nu erau sacrificați – nu este corect atribuită pitagoricienilor.)*

(g) Porfir, V. P. *43* (*în parte în DK, 58C6*), *într-o enumerare de* Symbola *ale lui Pitagora: «Dintre părțile animalelor sacrificate el îi îndemna să nu consume fileul, testiculele și organele genitale, măduva, picioarele sau capul.» Porfir adaugă ca motiv interpretarea simbolică pitagoreică a acestor părți. Ele înseamnă pentru animal, respectiv concepția, nașterea, creșterea, începutul și sfârșitul. Acestea la un loc sunt părțile conducătoare (ἡγεμονίαι) ale trupului. El adaugă că ei trebuie să se abțină de la bob «cum se abțin de la carnea de om».*

În cele din urmă, găsim în câteva pasaje o încercare clară, care probabil provine de la Aristoxenos, de a nega în întregime existența vreunei interdicții.

(h) Aulus Gellius în a sa Noctes Atticae, *IV, 11 scrie (citat parțial în DK, 14.9): «Există o convingere veche și eronată, dar puternic înrădăcinată, conform căreia filosoful Pitagora se abținea îndeobște de la consumul cărnii animale, și*

de asemenea de la consumul bobului, pe care grecii o numesc κύαμοι. *Această credință l-a făcut pe Callimachos să scrie: «Îți poruncesc, așa cum făcea și Pitagora, să nu te atingi de bob, căci e o mâncare dăunătoare.» Aceeași părere o împărtășea și Cicero, care în prima carte din* Despre divinație *spune: «Platon ne îndeamnă ca atunci când mergem la culcare trupul nostru să fie astfel pregătit încât nimic să nu producă rătăcirea sau tulburarea minții. Acesta este motivul pentru care pitagoricienilor le era interzis să consume bob care are tendința de a balona și care împiedică odihna minții.» Atât despre Cicero. Dar Aristoxenos, scriitorul despre muzică, un cercetător destoinic al literaturii perioadei antice și elevul în filosofie al lui Aristotel, în opera pe care ne-a lăsat-o despre Pitagora spune că bobul era planta preferată a lui Pitagora datorită proprietăților ei purgative și analgezice. [Aici Gellius citează chiar cuvintele lui Aristoxenos.] Același Aristoxenos spune că Pitagora includea în meniul său purcei și iezi de lapte, și el se pare că are această informație de la pitagoricianul Xenofilos, prietenul său, dar și de la alți oameni mai bătrâni care fuseseră mai apropiați de epoca lui Pitagora. Poetul Alexis de asemenea se ocupă de consumarea cărnii de animal în comedia* Doamna pitagoreică[15].

Originea grețelii legate de consumul de bob pare a se datora faptului că în poemul lui Empedocle, care urma învățătura lui Pitagora, se găsește următorul vers:

Nefericiți, voi prea nefericiți, să nu vă atingeți de bob.

Multă lume consideră că acest cuvânt se referă la plantă, după cum este folosit în mod obișnuit. Dar aceia care au studiat cu mai multă atenție și profunzime poemul lui Empedocle spun că în acest context termenul semnifică testiculele, care din pricina stilului enigmatic și simbolic al lui Pitagora sunt numite boabe (κύαμοι), *deoarece produc sarcina* (κυεῖν) *și sunt izvorul puterii generative umane. Deci, în acest vers Empedocle nu încearcă să îi convingă pe oameni să nu consume bob, ci să se abțină de la desfrâul sexual.*

Și Plutarh, a cărui autoritate în istoria filosofiei este considerabilă, povestește în prima dintre cărțile sale despre Homer că Aristotel spune același lucru despre pitagoricieni, anume că ei nu interziceau consumul cărnii animale, cu excepția câtorva feluri. Cum asta contrazice opinia încetățenită, reproduc aici întocmai cuvintele sale: «Aristotel spune că pitagoricienii nu consumau uterul și inima, precum și unele anemone marine și alte creaturi similare, dar mâncau restul»... Totuși Plutarh, în a sa Întrebări de după banchet, *spune că pitagoricienii se abțineau de asemenea de la consumarea peștelui numit chefal.*

(i) D.L. *VIII, 20 (DK, 14.9): «Pitagora sacrifica doar lucrurile neînsuflețite, sau, după alții, doar cocoșii, iezii și purceii de lapte, dar evitând totdeauna mieii. Pe de altă parte, Aristoxenos spune că el admitea să se mănânce toate făpturile cu excepția boilor de jug și a berbecilor.»*

(j) Porfir, V. P. 15 spune că atletul Eurymenes, spre deosebire de alți atleți care respectau dieta tradițională de brânză și smochine, «sfătuit de Pitagora, a fost primul care și-a fortificat trupul printr-o porție fixă zilnică de carne.»

(k) Iamblichos, V. P. 25 pretinde că înlocuirea dietei de smochine uscate cu cea de carne în cazul atleților se datorează unui tiz al lui Pitagora, fiul lui Eratoclees, «deși este atribuită în mod eronat lui Pitagora, fiul lui Mnesarchos.»

(l) D.L. *VIII, 12: «Se spune că el [Pitagora] a fost primul care a prescris atleților un regim de carne, începând cu Eurymenes, după cum susține Favorinus în cartea a treia a* Comentariilor... *Alții spun că un antrenor pe nume Pitagora a fost cel care a utilizat acest regim, nu filosoful nostru, care de fapt interzicea uciderea animalelor și cu atât mai mult mâncarea lor, deoarece ele împart cu noi privilegiul de a avea un suflet.»*

Se va observa că nici una dintre aceste mărturii nu este anterioară secolului al IV-lea î.Cr., perioadă în care problema interdicției consumului de carne devenise deja subiectul îndoielii și al controversei. Comentatorii se împart în trei clase. În primul rând, cei care afirmă fără tăgadă interdicția consumării cărnii de animal, precum Eudoxos și vocile mai puțin importante ale lui Onesicritos și ale poeților comici. În al doilea rând, cei care consideră că interdicția era selectivă (printre ei și Aristotel), anumite specii sau părți ale animalelor fiind oprite de la consum pe baza unor temeiuri religioase sau a unor superstiții. Abstinența de la consumul cărnii unor făpturi menționate mai sus este o superstiție suficient de răspândită în afara frăției pitagoreice și de fapt în afara lumii grecești. Exemplele sunt enumerate de Boehm în opera citată anterior. Cocoșii, de pildă, erau interziși epilepticilor, despre care se spune că erau posedați de demoni, iar Cezar observă că britanii credeau că este o impietate să îi mănânci. Autorii unor texte leagă motivele religioase invocate de pitagoricieni îndeosebi de credința lor în transmigrație. Sacrificiul era limitat la anumite animale, iar acestea puteau fi consumate din pricina credinței că sufletul omului nu se întrupează niciodată în ele. Aceeași școală pitagoreică, sau probabil alta, spunea că până și anumite părți ale animalelor sacrificate trebuie evitate, inclusiv acelea care sunt în mod special asociate forței vitale, precum testiculele sau măduva.

În cele din urmă, avem negarea categorică a faptului că Pitagora le-a impus discipolilor vreo interdicție legată de consumarea cărnii sau a bobului. Afirmațiile de acest fel au un ton polemic și hotărât care sugerează că ei urmau altă cale decât cea cunoscută celorlalți, lucru spus și de Gellius. Cel mai vehement apărător în acest sens este bineînțeles Aristoxenos. El, un grec din Tarent, în vestul Greciei, devenind un membru al Lykeion-ului sub Aristotel și Teofrast, a fost prieten cu cei din ultima generație de pitagoricieni.[16] Deoarece opera sa de căpătâi trata teoria muzicii (el fiind în general cunoscut sub epitetul de *Musicus*), este firesc să fi fost interesat în primul rând de acea școală de gândire care oferea muzicii un loc central în sistemul ei filosofic, totodată ei fiindu-i recunoscute cele mai importante descoperiri din teoria muzicală. Cei de care s-a atașat un astfel de om trebuie că aparțineau fracțiunii celei mai educate și rafinate a școlii, nefiind interesați de vechile superstiții la care țineau atât de mult membrii sectei mai devotați din punct de vedere religios. În acest timp școala era divizată într-un număr de grupuri, separate și de distanțe geografice și de diferențe de gândire. Deoarece toți recunoșteau în continuare autoritatea lui Pitagora asupra doctrinei lor, spiritele cele mai deschise către filosofie respingeau ideea că el s-ar fi dedat la practici irațională pe care ei înșiși le abandonaseră.

În legătură cu aceasta se poate menționa diferența trasată de scriitorii de mai târziu între două tipuri de pitagoricieni, *acusmatici* și *mathematici*. Astfel de explicații sunt oferite de neoplatonicienii Iamblichos și Porfir astfel:

(*a*) *Iambl.* V. P. *81, 87* (*și* De Comm. Math. Sc. *p. 76.16 sqq. Festa*). *Iamblichos a explicat că Pitagora înființase mai multe grade printre discipolii săi, în funcție de talentele lor înnăscute, astfel că secretele ultime ale învățăturii sale erau dezvăluite doar celor capabili să le primească. Chiar felul lor de viață era diferit: unora le ordona să își pună în comun toate bunurile, dar cei din afara cercului restrâns își păstrau proprietatea privată. Descrierea continuă: «Într-un anumit sens există două forme de filosofie pitagoreică ce corespund celor două grupuri care aveau acces la ele,* acusmatici-*i și* mathematici-*i. Acusmatici-i erau considerați pitagoricieni de alții, dar ei nu îi acceptau pe* mathematici, *considerând că activitatea lor nu provine de la Pitagora, ci de la Hippasos*[17]*... Filosofia* acusmatici-*lor constă în maxime nedemonstrate, fără argumentare, care se bucurau de o anumită realizare în practică. Există și alte sentințe ale lui Pitagora pe care se străduiau să le păstreze ca revelații divine, fără a susține nimic cu de la sine putere. Într-adevăr, ei spun că ar fi greșit să procedezi astfel: printre ei, cei mai înțelepți sunt considerați cei care au învățat cele mai multe* acusmata.»

(*b*) *Porfir,* V. P. *37* (*DK, 18.2*): «*Învățătura sa avea două forme, iar dintre discipolii săi unii erau numiți* mathematici *și alții* acusmatici. Mathematici *erau numiți cei care stăpâneau cele mai profunde și mai desăvârșite părți ale învățăturii sale, iar* acusmatici *se numeau cei care doar auziseră câteva precepte recapitulative din scrierile sale, fără o explicație completă.*»

Descrierea reprodusă de Iamblichos implică faptul că împărțirea a fost instituită de Pitagora însuși pentru a face dreptate celor cu capacitate filosofică mai mică sau mai mare. Probabil că Porfir s-a bazat pe aceleași izvoare și a vrut să spună același lucru, deși afirmația sa în sine nu implică decât ceea ce se întâmpla de fapt. Având în vedere obiceiul universal pitagoreic de a atribui totul întemeietorului, nu îi putem acorda o valoare istorică prea mare. Ceea ce pare limpede este că «învățătura sa avea două forme», sau cel puțin două aspecte. Geniul lui Pitagora trebuie să fi posedat două calități, una rațională și una religioasă, cum rareori se întâlnesc împreună în același om. Nu este surprinzător că el și școala sa au atras două tipuri de oameni, pe de o parte cei entuziasmați de promovarea filosofiei matematice și pe de altă parte cei devotați religios, al căror ideal era «modul de viață pitagoreic», traiul specific unei secte religioase, extrem de asemănătoare orficilor și care își justifica ritualurile printr-un sistem similar de credințe mistice. Inevitabil, fracțiunea filosofică a neglijat sau a disprețuit în secret simpla credință irațională a celor devotați religios, deși ei nu puteau nega că aceasta a jucat un rol în fundamentele create de Pitagora. Ei acceptau pretenția ridicată de *acusmatici* de a se autointitula pitagoricieni și întrețineau sentimentul că ambele fracțiuni ale școlii își aveau originea în metodele folosite de Maestrul însuși. Aceasta pare cel puțin cea mai probabilă explicație a tradiției, servind ca scop vădit apologetic pentru *mathematici*. Probabil ruptura nu s-a produs înainte de a doua jumătate a secolului al V-lea î.Cr., când ea a fost stimulată de risipirea geografică a școlii. Așa se poate explica de ce Aristotel vorbește în momentele de maximă prudență despre «unii pitagoricieni» susținând anumite concepții, dar nu vorbește despre pitagoricieni în ansamblu. Rohde observa în plus că doctrinele fizicaliste pe care Aristotel le declară de proveniență pitagoreică, precum și preceptele etice ale prietenilor lui Aristoxenos

nu par a fi corelate cu convingerile religioase pitagoreice. Această idee are o anumită substanță, deși nu trebuie împinsă prea departe. Aristotel era interesat tocmai de filosofia fizică și matematică a pitagoricienilor, astfel că referința la substratul ei religios ar fi fost inoportună în discuțiile sale pur filosofice. De fapt, cele două nu au fost niciodată complet separate. Să ne oprim asupra referinței la filosofia lor numerică, așa cum se găsește în pasajul următor din *De Caelo* (268a10):

> *Așa cum spun pitagoricienii, lumea în întregime și toate lucrurile din ea sunt cuprinse în numărul trei; căci sfârșitul, mijlocul și începutul dau numărul întregului, iar numărul lor este triada. Deci am ales acest număr pentru a descrie natura, ca și cum ar fi una dintre legile sale, folosindu-l chiar și pentru închinarea la zei.*

Totuși, ipoteza că ar fi existat două tipuri de pitagoricieni, unii direct interesați de cunoașterea filosofiei matematice, iar ceilalți în respectarea temeiurilor religioase ale școlii, este deopotrivă în mod firesc probabilă, și, pe de altă parte, susținută de un anumit număr de mărturii sigure, printre care putem cu certitudine socoti descrierile contradictorii citate mai sus referitoare la concepțiile lui Pitagora despre abstinența religioasă de la consumarea anumitor alimente.[18]

Porfir a scris o lucrare în patru cărți, care s-a păstrat, despre abstinența de la consumul de carne animală. Având în vedere subiectul ei principal, referințele sale la doctrina și practica pitagoreică au, probabil, o importanță mai mare decât alte indicii întâmplătoare, putând fi luate toate în considerare înainte de a ajunge la o concluzie finală. Informația sa poate proveni cu siguranță din secolul al IV-lea sau de la începutul secolului al III-lea î.Cr.[19] Porfir, care apăra evident abstinența, începe prin a descrie pe larg situația adversarilor săi, pe care îi desemnează drept «oamenii comuni, de soi obișnuit» (ὁ πολὺς καὶ δημώδης ἄνθρωπος). În numele lor el oferă o serie de argumente, sfârșind cu ideea conform căreia (I, 15) consumul cărnii nu dăunează sufletului sau trupului, așa cum este arătat de punctul de vedere medical și de faptul că atleții consumă carne pentru a-și îmbunătăți condiția fizică. El adaugă imediat: «Ca o dovadă incontestabilă că Pitagora nu are dreptate, putem spune că nici un înțelept nu l-a crezut... nici măcar Socrate.» În ochii omului obișnuit, eroarea lui Pitagora constă evident în abstinența de la consumul cărnii. În capitolul 23, același om obișnuit afirmă că, după Pitagora, consumul cărnii de porc și de vită era asimilat canibalismului, dar în capitolul 26 își susține punctul de vedere povestind că Pitagora permitea, și chiar a introdus carnea în dieta atleților, și adaugă: «Unii spun că pitagoricienii înșiși gustau carnea când aduceau sacrificii zeilor.»[20]

În cartea II, 4, când Porfir își apără propria teorie, el le reproșează adversarilor săi afirmația că, deoarece este firesc pentru anumiți oameni, precum atleții, soldații sau muncitorii manufacturieri să mănânce carne, acest lucru este potrivit și filosofilor. Putem deduce că în opinia lui, Pitagora acceptase într-adevăr consumul de carne pentru cei care nu vor fi niciodată filosofi (cf. pasajul (j) de mai sus), dar o interzicea pentru cei din școala sa. Prietenii lui Aristoxenos care respingeau această poruncă au comis așadar o generalizare neîntemeiată. În aceeași carte (cap. 28) el spune că pitagoricienii evitau[21] până la moarte consumul de carne animală. Când ei sacrificau un animal zeilor, doar îi gustau carnea, iar de alte animale nu se atingeau niciodată. În cartea III, 26 el leagă în mod explicit tabuul de relația de rudenie dintre toate viețuitoarele: «De vreme ce

toate animalele sunt rudele noastre – și dacă este adevărat, așa cum Pitagora spune, că ele au același suflet – omul care își vatămă rudele este pe drept cuvânt condamnat ca nelegiuit.»

Atunci când Porfir vorbește fie în numele său, fie în numele unui filistin imaginar, susține cu tărie că în general Pitagora le interzicea discipolilor săi să mănânce carne, că motivul său era înrudirea tuturor făpturilor vii și că prin urmare pitagoricienii erau vegetarieni convinși, cu excepția înghițiturii necesare din cadrul ritualului sacrificiului. Descrierea sa ne dă o imagine clară a faptului că, o dată apărută fracțiunea rațională a școlii, membrii ei au adus ca temei autoritar pentru respingerea poruncii o versiune care, adevărată sau nu, nu intenționa inițial să ofere o dispensă filosofilor, adică pitagoricienilor. Dacă am corela toate acestea cu faptele discutate anterior și cu trăsătura primitivă pe care o prezintă această restricție, ajungem la concluzia că abstinența de la carne, pe temeiul religios că înghițirea ei este o formă de canibalism, era de la bun început o teză a pitagorismului. Nici gustarea ritualică, în situațiile speciale, a cărnii animalelor interzise, nu este o excepție; ea aliniază mai degrabă sistemul pitagoreic practicilor primitive universal răspândite, după cum remarcă Burnet (*EGP*, 95). Mai târziu, când raționaliștii și cei devotați religios au tins să urmeze căi diferite, ea a fost negată de unii care încă pretindeau că sunt membrii școlii. În susținerea acestei concluzii putem adăuga faptul că se știe din surse independente că practica și credința erau frecvent întâlnite în gândirea de la începutul secolului al V-lea, mai ales în partea vestică. Empedocle din Acragas a dovedit explicit că, din pricina transmigrației sufletelor, omul care consumă carne poate să își devoreze fără voie propriul fiu sau propriul tată, cu forme schimbate; un tip asemănător de abstinență era împărtășit și de scrierile orfice.[22]

Cei care au parcurs rândurile de mai sus observă cu ușurință că sufletul are o importanță esențială. El ocupă un loc cu totul diferit în schema ontologică față de acela pe care îl avea, de exemplu, în poemele homerice, cele care au configurat în mare măsură religia greacă de mai târziu. Pitagora socotea că sufletul este nemuritor (ἀθάνατος), iar aceasta implica mult mai mult decât simpla supraviețuire. Și la Homer *psyche* supraviețuia după moarte, dar acest gând nu îi consola deloc pe eroii lui. *Psyche* era în sine cel mai banal simulacru al omului, lipsindu-i tăria și discernământul, amândouă datorate legăturii sale cu trupul. El este comparat cu o umbră, o imagine, un vis, cu fumul, cu un liliac în zbor. El se poate întoarce temporar la ceva mai asemănător vieții adevărate doar prin sorbirea unei picături de sânge, adică prin reanimarea momentană datorată contactului reînnoit cu elementele dătătoare de viață ale trupului.

Acesta era un crez firesc pentru oamenii dintr-o epoca eroică, pentru care bunăstarea în viață echivala cu vitejia în lupta corp la corp, cu banchetele și cu dragostea. Adevăratul sine era trupul. Moartea însemna despărțirea de trup și deci și de viață, în sensul în care acești bravi războinici o prețuiau. Într-adevăr, a spune că sufletul uman este nemuritor constituie o blasfemie. Doar zeii erau nemuritori, ei fiind foarte temători pentru nemurirea lor. Ieșea rău dacă un muritor și-o dorea, căci aceasta i-ar fi ridicat împotriva lui pe Zeus și pe olimpieni. Nu trebuie să discutăm aici în detaliu influența puternică a acestei concepții despre relația dintre oameni și zei asupra gândirii grecești de mai târziu. Herodot, tragicii, Pindar și alții țin cu tot dinadinsul să amintească faptul

că omul este muritor și că el «are gânduri de muritor.» «Nu încerca să devii Zeus... Pentru muritori cele muritoare sunt cele mai potrivite.» (Pindar, *Isth.* V, 14)

Religia homerică este un produs al spiritului ionian, împărtășind temele și concepția rațională asupra lumii a acestei culturi. Într-adevăr, dacă din punct de vedere religios deficiențele sale sunt evidente pentru oricine, ele sunt probabil depășite de extraordinarul serviciu pe care l-a făcut gândirii grecești prin faptul că a eliberat-o de copleșitoarea lume întunecată subterană a magiei și a superstiției care nimicea viața multor popoare antice. Ea nu era în dezacord total cu raționalismul tradiției filosofice ioniene. La fel, tradiția filosofică italică nu era izolată din punct de vedere intelectual, ci era expresia filosofică a unui mod de gândire mult mai general. Alături de religia olimpiană – ea poate fi numită ortodoxă în măsura în care era înrădăcinată în cultele oficiale ale statelor grecești și în aceeași măsură acceptată de majoritatea figurilor proeminente ale literaturii – exista un tip de credință care implica o relație cu totul deosebită între zei și oameni și o concepție diferită asupra naturii și valorii sufletului uman.[23]

În definitiv, religia homerică era potrivită mai ales unei societăți oarecum artificiale și efemere căreia îi era destinată, și mai puțin grecilor de rând ai ultimelor secole. Trăind o viață complet diferită de cea a eroului homeric, ei erau supuși anumitor dorințe și pasiuni ale sufletului de care eroul fusese eliberat. Ideea unor zeități capricioase, mult prea umane, care trebuiau copleșite cu daruri materiale oferite într-un spirit mercantil dar fără nici o certitudine că acestea vor duce la răsplata așteptată, devenise din ce în ce mai nesatisfăcătoare. Cei care suferiseră o nedreptate în lumea aceasta și-au îndreptat atenția către posibilitatea de a găsi compensarea în altă lume. Mai mult, pentru a atinge aceste năzuințe, mijloacele se găseau pretutindeni în numeroasele culte populare străvechi cu trăsături agrariene care au fost eclipsate doar temporar de dominația ideilor homerice. Cel mai remarcabil era cultul misterelor din Eleusis, care a fost ridicat din anonimat la o faimă puternică atunci când Eleusis a fost luat sub stăpânirea Atenei, probabil către sfârșitul secolului al VII-lea, iar cultul lor a intrat sub patronajul atenian. Prin inițierea în misterele Demetrei, protectoarea Pământului, și a fiicei ei Persefona, adoratorii lor credeau că pot fi într-adevăr adoptați de familia zeilor și că prin aceasta își asigurau nu doar supraviețuirea – care, așa cum am văzut, era accesibilă oricui, într-un anumit sens –, ci și o soartă mult mai bună și mai fericită în viața de apoi. «Binecuvântat printre oamenii ce sălășluiesc pe pământ este cel care a văzut aceste lucruri, dar cel care nu este inițiat și nu participă la ritual nu va avea parte de aceleași bogății când va muri, ci va coborî în tărâmul întunecat și umed.»[24]

În misterele eleusine doar inițierea conta. Cei care participau la ele se întorceau la casele lor trăind o viață obișnuită, asigurați fiind doar de cunoașterea împărtășită prin revelația vizuală, punctul culminant al ritualurilor mistice. Învățătura scriitorilor și inițiaților orfici mergea mai departe. Pentru ei, speranța în nemurire se baza pe un mit complicat referitor la natura sufletului uman ca amestec de divin și pământesc. Această revelație putea fi atinsă doar prin eforturi susținute de-a lungul întregii vieți, în vederea îmbogățirii și elevării elementului divin și pentru dominarea celui pământesc. Inițierea era o parte esențială, dar ritualurile trebuiau periodic reînnoite, iar viața în ansamblu trăită altfel, respectând interdicțiile rituale printre care postul de carne era, ca și în cazul pitagoricienilor, de cea mai mare importanță. Întreaga latură religioasă a acestei mișcări,

care includea o teorie elaborată a ciclului renașterilor, nu poate fi separată de cea adoptată de Pitagora, o atare încercare fiind probabil greșită din punct de vedere istoric. Pitagoricienii nu doar foloseau cărțile religioase difuzate sub numele străvechi al lui Orfeu: unii membri marcanți ai școlii au fost considerați în Antichitatea târzie drept autorii unora dintre ele, și chiar tradiția care conferă unele dintre ele lui Pitagora însuși provine, după cum am remarcat, din secolul al V-lea î.Cr.[25]

Scopul menționării acestor aspecte – Eleusis ca exemplu elocvent al unui tip de credință care însoțea sute de culte agrariene mult mai obscure din întreaga Grecie și schemele escatologice elaborate ale orficilor – este de a stabili cadrul în care se găseau pitagoricienii. Datorită temeiurilor religioase ale gândirii lor, ei erau mai puțin izolați decât ceilalți filosofi de credințele religioase obișnuite ale timpului. Pentru a înțelege filosofia presocratică este foarte important să recunoaștem existența și interacțiunea celor două mari curente ale tradiției filosofice, cea ioniană și cea italică; dar este la fel de important să realizăm faptul că cele două reliefează ceva cu mult mai general, și anume cele două tendințe opuse ale spiritului grecesc ale căror conflict și interpunere formează un aspect esențial și fascinant al studiului vieții și literaturii grecești în general. Aceste două tendințe la rândul lor își găsesc explicația în parte în contopirea raselor care au contribuit la geneza poporului grec în perioadele istorice străvechi, și în parte în condițiile sociale de atunci, dar discutarea lor ne-ar îndepărta prea mult de subiect.[26] Cele două maniere pot fi cuprinse în cuvintele θνητὰ φρονεῖν («a avea gânduri de muritor») pe de o parte și ὁμοίωσις θεῷ («asimilarea cu Zeul») pe de altă parte.[27] «Să nu tânjești, suflet al meu, după o viață nemuritoare», avertiza Pindar (*Pyth.* III, 61), în timp ce sicilianul Empedocle, aparent fără a băga de seamă acest avertisment, se răstea la concetățenii săi din Acragas: «Vă spun că sunt un zeu nemuritor, nu mai sunt un muritor» (fr. 112.4).

Pitagora a acordat multă încredere și a sprijinit cu toată forța geniului său filosofic, matematic dar și religios, cea de a doua tendință amintită mai sus, anume ideea asimilării cu divinul ca țel legitim și absolut al vieții umane. În aceasta constă originalitatea pitagorismului. Astfel, el depășește ideea mai larg răspândită de «trebuie să fii Divin în loc de muritor», care exista dinainte, constituind originea acestei doctrine. Misterele eleusine propovăduiau că nemurirea poate fi dobândită după pregătiri specifice printr-o unică revelație a obiectelor mistice sau simbolurilor; orficii au adăugat nevoia de a urma în viața cotidiană un sistem elaborat de interdicții religioase, probabil și morale; pentru Pitagora calea mântuirii stă în filosofie. Aristoxenos[28] spunea despre Pitagora și discipolii săi: «Diferența între ceea ce trebuie făcut sau ceea ce nu trebuie făcut tinde să se conformeze naturii divine. Acesta este punctul lor de pornire; întreaga lor viață este rânduită pentru a urma Divinitatea, acesta este principiul conducător al filosofiei lor.»

Acest scurt periplu în istoria religiei s-a dovedit necesar, deoarece o dată cu ideea purificării sufletului ne apropiem de legătura dintre aspectul religios și cel filosofic al pitagorismului și ne permite să le considerăm drept două trăsături ale unui singur sistem unitar. Primul pas hotărâtor pentru a înțelege acest sistem este luarea în considerare a fundalului religios din care a apărut și în contrast cu care trebuie privit pitagorismul. Noțiunea de înrudire a tuturor făpturilor este fundamentală, fiind o presupoziție necesară a doctrinei transmigrației: ea avea o foarte largă extensiune, cuprinzând mai

multe lucruri decât suntem dispuși să acceptăm că aparțin naturii însuflețite. Astfel, Porfir, folosind această relație ca temei al argumentului său împotriva consumului cărnii de animal, s-a simțit în același timp nevoit să respingă concepția extremă conform căreia și plantele trebuie evitate, deoarece ele aparțin în mod logic făpturilor.[29] Pentru Empedocle orice are parte de conștiință (fr. 110.10), și chiar universul ca întreg era pentru pitagoricieni o creatură vie care respiră.[30] Pitagoreicul Ekphantos (dacă putem avea încredere într-un text contestat) descrie lumea ca formă (ἰδέα) a puterii divine numită Spirit sau Suflet, cauza mișcării fizice[31].

Deoarece Aristotel a menționat aceasta în prima carte a operei pierdute *Despre filosofia lui Pitagora,* probabil că el i-a atribuit-o lui Pitagora însuși, iar noi putem proceda întocmai pentru că ideea era larg răspândită deja în secolul al VI-lea. În acest sens, el și discipolii lui nu diferă de milesieni care, după cum am văzut, presupuneau că materia lumii era pătrunsă de viață și că acest lucru era o explicație suficientă pentru mișcarea generativă originară. Anaximene accepta chiar teza că aerul care formează sufletul uman este aceeași substanță cu zeul presupus a fi universul. Dar, după cât se pare, el a tratat problema într-o manieră ioniană, considerând-o un fapt științific interesant. Nu a socotit-o temeiul unui mod de viață religioasă. Știm[32] și cât de larg răspândită era convingerea timpurie că sufletul are aceeași natură ca respirația sau aerul, și ce concluzii total opuse pot fi deduse de aici, după cum tendința noastră este pentru o concepție științifică sau religioasă despre lume. Democrit folosește acest precept în combinație cu ateismul materialist din motive practice, dar orficii, adică o sectă religioasă mistică, subscriu și ei la el. Concluzia la care ajung ei și pitagoricienii deopotrivă este că dacă lumea este o creatură vie, eternă și divină, trăind prin respirarea aerului sau prin respirarea infinitului din jurul ei[33], că dacă și omul ia viață prin respirație (fapt care era o dovadă în plus că sufletul uman însuși era aer), atunci înrudirea dintre om și univers, dintre microcosmos și macrocosmos trebuia să fie foarte strânsă. Universul este unu, etern și divin. Oamenii sunt mai mulți, divizați și muritori. Dar partea esențială a omului, sufletul, nu este muritor, datorându-și nemurirea faptului că el este nici mai mult nici mai puțin decât o fărâmă sau o scânteie a sufletului divin și universal, ruptă și încarcerată într-un trup efemer. Diogenes Laertios citează o explicație pitagoreică pe care Alexandru, contemporan cu Sulla, supranumit, Polyhistor pe baza activităților sale enciclopedice, pretinde că a găsit-o în anumite «notițe pitagoreice».[34] În această explicație se spune în primul rând că plantele, ca și animalele, au viață (ζωή), deși nu toate au suflet (ψυχή). Sufletul este o fărâmă (ἀπόσπασμα)[35] smulsă din *aither,* din cald și din rece: el nu este coincident cu viața, fiind nemuritor *pentru că el s-a desprins din ceva nemuritor.*

În acest fel doctrina conform căreia viața în întregime este *homogenes,* nu doar unește oamenii prin legătura de rudenie cu animalele, dar, mai important decât orice, îi învață că natura lor cea mai bună se identifică cu ceva superior. Le oferă un scop în viață, cel de a cultiva spiritul, îi face să se lepede de stricăciunea trupului și să se alăture iarăși sufletului universal, sufletele lor individuale fiind în esență părți ale acestuia. Cât timp sufletul este condamnat să rămână prizonier al ciclului transmigrației – altfel spus, cât timp el trebuie să intre într-un nou trup de om sau de animal după moartea celui care l-a găzduit înainte – el rămâne încă impur. Trăind în cel mai bun și cel mai înalt mod de viață umană, el poate în cele din urmă să se lepede de toate trupurile, să scape din

ciclul renașterilor și să atingă beatitudinea ultimă, pierzându-se în sufletul universal, etern și divin căruia îi aparține prin natura sa proprie.[36] Noțiunea de zeu sau divinitate, până aici destul de imprecisă, poate părea total neclară, și e necesar să admitem că ea nu poate decât să rămână astfel, cât timp luăm ca punct de reper izvoarele de încredere referitoare la pitagoricienii din timpul lui Platon sau dinaintea lui.[37] Cu siguranță, ei nu respingeau politeismul vremii – patronul lor spiritual era Apollo, cu care se credea că Pitagora se află într-o relație deosebită. Cel puțin unii i se închinau acestuia din urmă ca unei adevărate reîncarnări a zeului (mai sus). Totuși, aceste manifestări individuale ale elementului divin nu elimină la acest nivel concepția de «divin» (τὸ θεῖον) în general, idee la care apelează atât raționalistul (pentru a explica structura ultimă a universului), cât și misticul, ale cărui năzuințe profunde le satisface.[38] Ce anume înțelegeau pitagoricienii prin suflet și cum conciliau ei nemurirea lui cu anumite ipoteze despre compoziția sa, este o altă problemă dificilă care va fi clarificată după explicația filosofiei pitagoreice a numărului, cu care este intim legată.[39]

În viziunea lor situația stă astfel: fiecare dintre noi este încarcerat în propriul trup și marcat de impuritatea formelor inferioare ale materiei. Cum putem să ne lepădăm de aceasta și să grăbim clipa în care fărâma din noi se va uni cu întregul și vom deveni noi înșine zeu? Care este calea spre mântuire? Eleusis o găsea în revelație, *epopteia*, conferită inițiatului după o purificare prealabilă adecvată. Orficii o căutau în anumite forme de *orgia* sacră sau *teletai* și în respectarea tabuurilor. Pitagora a preluat mult de la aceștia, dar fiind filosof a creat o metodă proprie.

Avem motive întemeiate să credem că Pitagora a introdus și a răspândit un nou sens al cuvintelor *philosophos* și *philosophia*. Povestea relatată de Heraclide Ponticul (citată mai sus) îl consideră adevăratul inventator al acestor cuvinte. Relatată de Diogenes (I, 12), această poveste spune: «Pitagora a folosit prima dată termenul de filosofie considerându-se pe sine un filosof [adică un iubitor de înțelepciune] în discuția cu Leon la Sicyon, tiranul acelui oraș sau al cetății Phlios, după cum relatează Heraclide Ponticul în a sa *De Muliere Exanimi;* căci, spune el, nimeni nu este *înțelept*, decât Zeul.» Probabil aceasta nu este întru totul adevărată, deoarece cuvintele erau de fapt folosite mult mai devreme, într-un sens pe care l-am putea numi mai degrabă ionian decât italic, deși una dintre aceste referințe ar putea să vină în sprijinul atribuirii lor lui Pitagora. Heraclit (fr. 35) spune: «Filosofii trebuie să se preocupe de o sumedenie de lucruri», ceea ce poate indica faptul că termenul era folosit independent în acea vreme, dar pe de altă parte, el putea să se refere la Pitagora, «cel care se autointitula filosof». Polimatia, sau cercetarea unui număr mare de lucruri, era pentru Heraclit o sminteală, după cum, în altă parte (fr. 40 citat mai sus) îl amenda pe Pitagora pentru că i s-a dedicat cu pasiune.[40] Se spune că Zenon din Elea a scris o carte *Împotriva filosofilor*, referindu-se aproape sigur la pitagoricieni[41]. Pe de altă parte, Herodot folosea deja cuvântul în sensul numit aici «ionian», fără nici o legătură cu pitagoricienii, atunci când descrie călătoria lui Solon pentru φιλοσοφέων, θεωρίης ἕνεκεν, adică pentru a vedea lumea și a obține informații de toate felurile (I, 30). Burnet remarcă pe bună dreptate (*EGP*, 83): «În Ionia *philosophia* însemna ceva precum ‹curiozitate›... Pe de altă parte, peste tot unde regăsim influența lui Pitagora, cuvântul are un înțeles mult mai profund. Filosofia însăși este o ‹purificare› și o cale de ieșire din ‹cerc›.» Am văzut deja care era idealul pitagoreic enunțat de Aristoxenos. Filosofia în acest sens este tema dialogului platonic *Phaidon*, în care

influența pitagoreică este foarte puternică și pare a fi recunoscută ușor din trimiterile la Philolaos. «Trebuie să vă arăt de ce cred eu», spune Socrate (63e), «că omul care și-a închinat viața pentru *philosophia* înfruntă clipa morții fără teamă, fiind încredințat că după moarte va dobândi în lumea de dincolo bunurile cele mai de preț.»

Astfel, pentru Pitagora, purificarea și mântuirea sufletului depind nu doar de inițierea și puritatea ritualică, precum în cultele de mistere, ci de *philosophia*; iar acest cuvânt, atunci ca și acum, înseamnă utilizarea puterilor rațiunii și a observației pentru a dobândi cunoașterea. Ne putem întreba, în ce mod s-a realizat această legătură? Oare latura filosofică a învățăturii pitagoreice se leagă de convingerile religioase pe care le-am expus deja?

Credințele religioase pitagoreice se bazau pe ideea primitivă general răspândită a legăturii universale sau «simpatiei». Latura mai filosofică a sistemului se bazează pe un element ce aparține în mod special concepției grecești, fiind ilustrată în caracterul celui mai elenic dintre zei, Apollo, c ruia secta i se închina: este vorba despre ridicarea la cel mai înalt rang a ideilor înrudite de limită, cumpătare și ordine. Nu din întâmplare și-au ales ca patron divin zeul pe al cărui templu erau inscripționate cuvintele «Nimic prea mult», «Păstrează limita» și alte precepte de același fel. Geniul grec reprezintă în gândire și în artă triumful λόγος-ului sau *ratio*, care fusese definit pe de o parte ca «inteligibilul, determinatul, măsurabilul, opus fiind fantasticului, vagului și amorfului», și pe de altă parte ca «raporturile echilibrate ale lucrurilor, atât al obiectului în sine, cât și în relație cu întregul».[42] Filosofia pitagoreică ne oferă un exemplu grăitor al calității geniale a grecilor de a reduce lucrurile la caracteristicile lor măsurabile și de a pune accent pe elementul proporției, atât în structura lor internă, cât și în relația lor reciprocă. Sinteza lor filosofico-religioasă era însă, într-un anumit sens, prea îndrăzneață. De la insistența asupra semnificației cosmice a limitei și ordinii, ei nu au trecut la consecințele directe asupra vieții și aspirațiilor umane, așa cum au procedat gândirea populară și poeții din acea vreme. Dominantă în literatura secolelor al VI-lea și al V-lea este ideea amintită mai sus conform căreia, dacă excesul trebuie evitat și limita păstrată, dacă fiecare lucru în univers își are locul potrivit și nu trebuie silit să caute să încalce locul altuia, pentru om aceasta înseamnă că el trebuie să își recunoască vremelnicia și să se mulțumească cu viața de muritor. Între muritori și nemuritori, zei și oameni, s-a ridicat un obstacol care poate fi trecut prin *hybris*. Nimic prea mult, păstrează limita; și nemurirea și divinitatea erau fără doar și poate dincolo de limita impusă omului. Am remarcat deja această concepție predominantă, precum și faptul că în secolul al VI-lea exista deja o mișcare mistică ce i se opunea, asociată în special cu grecii din partea vestică. Dovezilor deja amintite putem să le adăugăm versurile încrustate pe plăcuțe de aur îngropate alături de inițiații unei secte mistice în mormintele din *Magna Graecia*. Printre alte instrucțiuni date celui mort, aici găsim și pe accea conform căreia, dacă el poate face dovada acreditărilor în fața paznicilor lumii subterane, aceștia îl vor întâmpina cu vorbele: «Fii fericit și binecuvântat, tu ar trebui să fii zeu, nu muritor.» Pentru a atinge acest scop el a trăit o viață de sfințenie și castitate, precum Empedocle din Acragas care a pretins același lucru despre sine.[43] Aceeași convingere o avea și Pitagora, când nega faptul că muritorii au gânduri muritoare. Scopul vieții era pentru el, așa cum am văzut, asemănarea cu Zeul. În același timp, spre deosebire de orfici și cei asemenea lor, el și discipolii săi apropiau aceste aspirații de filosofia născută din cele

două concepte înrudite de limită și ordine, *peras* și *kosmos*. Vom găsi legătura dintre ideile lor religioase și filosofice doar în interpretarea acestor cuvinte-cheie.

Puntea fusese creată de următorul șir de raționamente: (a) lumea este un *kosmos* – acel cuvânt intraductibil care unește, cum probabil doar spiritul grecesc putea, noțiunea de ordine, orânduirea și perfecțiunea structurală, cu cea de frumusețe. (b) Întreaga natură este înrudită, prin urmare sufletul omului este aflat în strânsă legătură cu universul însuflețit și divin. (c) Lucrurile asemănătoare se cunosc prin cele asemănătoare lor; cu alte cuvinte, cu cât cineva cunoaște mai bine un lucru, cu atât el îi va semăna. Astfel, (d) a căuta prin filosofie o mai bună cunoaștere a structurii *kosmos*-ului divin înseamnă a realiza și cultiva elementul divin în sinele fiecăruia. Acest argument trebuie acum extins, și trebuie să adăugăm unele premise pentru el. Stadiul cunoștințelor noastre despre pitagorismul timpuriu ne determină să luăm aceste premise indirect, adică să fie preluate atât de la filosofii contemporani care erau simpatizanți recunoscuți ai pitagoricienilor, cât și de la cineva precum Platon, asupra căruia pitagoricienii au exercitat o influență considerabilă. Totuși, doar un sceptic înverșunat ar putea nega importanța ei capitală.

Limita (*peras*) și Nelimitatul (*apeiron*) erau, după cum se va arăta în cele ce urmează (mai jos), considerate de pitagoricieni la chiar temelia primă a lucrurilor, ca fiind cele două principii contrastante prin care lumea evoluează; ei socoteau *peras* bun, iar *apeiron* rău. Pentru a cita o simplă mărturie în acest sens, Aristotel spune în *Etica Nicomahică* (1106b29): «Răul aparține nelimitatului, așa cum presupuneau pitagoricienii, iar binele limitatului.» Deci lumea este vie și divină, și de asemenea bună. Lumea poate avea oricare sau toate aceste atribute numai pentru că este *limitată* și manifestă o *ordine* în relația cu părțile sale componente. Viața deplină și eficientă depinde de organizare. Vedem acest lucru în toate făpturile pe care le numim (ca și Aristotel) organice pentru a arăta că părțile lor sunt orânduite și subordonate ca instrumente (*organa*) ce sunt destinate menținerii oricărei ființe ca un întreg în viață și realizării funcțiilor sale. Și lumea este la fel. Dacă ar fi nelimitată, ea nu ar avea *telos*, ar fi *ateles* – care înseamnă deopotrivă «nesfârșit» și «incomplet»[44]; dar lumea este *teleion*, un întreg complet. Observația, se credea pe atunci, sprijină această concepție. Se pot întâlni mici neregularități, dar evenimentele cosmice majore sunt marcate de o ordine totală. Răsăritul și apusul, vara și iarna, dar și anotimpurile intermediare se succed reciproc într-o alternanță neschimbătoare. Pentru greci exemplul perfect al acestei regularități veșnice este oferit de stelele care se rotesc, care prezintă (după cum s-a crezut încă dinainte de timpurile lui Pitagora, până la Copernic) o mișcare perfect circulară veșnică. Iată motivul pentru care pitagoricienii considerau că astronomia este știința supremă.

Pe scurt, lumea este în adevăratul sens un *kosmos*, și ne putem îngădui să remarcăm o afirmație despre Pitagora care, adevărată literal sau nu, este o aluzie puternică la doctrinele considerate caracteristice lui: tradițional, el este socotit primul care i-a dat numele de *kosmos* lumii, recunoscând ordinea pe care aceasta o prezintă.[45]

Se dovedește destul de clar că ideea înrudirii dintre toate naturile lucrurilor este pitagoreică, stând la baza doctrinei transmigrației și a interdicției consumului de carne animală. În această corelație ea a fost evidențiată și la Empedocle.[46] Cuvintele «căci naturile tuturor lucrurilor sunt înrudite» apare la Platon într-o descriere a unei doctrine religioase atribuită cu insistență «preoților și preoteselor preocupați să dea o explicație

rațională promisiunilor făcute» (*Menon* 81c și a), tăgăduind că el ar fi autorul ei. Alături de concepția lumii ca și *kosmos*, această idee apare într-un pasaj și mai elocvent în care ele sunt atribuite altora, dar cine ar putea fi acești alții în afară de pitagoricieni? Înțeleptul ne spune că cerul și pământul, zeii și oamenii sunt legați laolaltă prin înrudire și iubire, ordine, cumpătare și dreptate; și din această pricină, prietene, ei au dat întregului numele de *kosmos* și nu un nume care să implice dezordine sau neînfrânare. Dar tu, cu toată înțelepciunea ta, mi se pare că nu te gândești la acestea și nici nu ai o idee despre influența puternică a egalității geometrice printre zei și oameni» (*Gorg.* 507e).[47] Asocierea omului nu doar cu formele inferioare ale vieții, ci și cu sufletul sau intelectul universului își găsește expresia în documentele pitagoreice citate de Alexandru (mai sus) și care sunt susținute de Aristotel (DK, 58B30), ideea divinității potențiale a omului fiind accentuată și de Empedocle.

În secolul al V-lea, doctrina conform căreia lucrurile asemănătoare se cunosc prin cele asemănătoare lor a fost susținută cu tărie ca teză filosofică (și chiar fiziologică) importantă, fiind ilustrată de teoria lui Empedocle despre «emanațiile» ce pornesc din corpurile perceptibile și care se potrivesc cu «porii» din corpul receptorului, descrisă de Platon în *Menon* (76a). Pe baza acestei teorii, el scria într-un fragment păstrat (109): «Cu pământul vedem pământul, cu apa percepem apa.» De aici urmează că dacă cunoaștem divinul, această știință nu este dobândită prin nici un organ de simț (fr. 133) compus din elemente materiale inferioare care se găsesc în sfera sublunară, iar prin asta vroia să spună că avem în noi înșine o fărâmă de element divin – socotită de unii foc pur sau *aither* – și care pătrunde în lumea noastră din afară. Acesta era aspectul fizic al doctrinei lui Pitagora conform căruia, de vreme ce doar zeul este înțelept, *philosophos* sau cel care caută înțelepciunea dezvoltă în sinea sa o asemănare cu divinul, și oferă în plus conținut afirmației lui Aristoxenos despre pitagoricieni (mai sus) că scopul lor era conformitatea cu divinul și că întreaga lor viață și filosofie erau ordonate și supuse ideii de a urma Divinitatea.

Platon este cel care ne lămurește care este situația, spunând explicit că elementul de *kosmos* care se găsește atât în filosof, cât și în divin (adică în Întregul viu și care respiră), este cel care îi unește. În *Republica* el scrie despre filosoful «care își îndreaptă spiritul către realitatea adevărată» (500c): «contemplând cele așezate în dreaptă ordine și imutabile, care nici nu pricinuiesc și nici nu suferă rele, ci sunt în bună ordine (*kosmos*) și guvernate de rațiune, el le va reflecta și pe cât posibil va deveni asemenea cu ele. Crezi că este inevitabil ca un om să devină asemenea cu ceea ce îi place lui să-și alăture? Prin urmare filosoful, având de a face cu ceea ce este divin și supus ordinii (*kosmios*) devine și el o ființă supusă ordinii (*kosmios*) și divină, în măsura în care acest lucru este posibil pentru un om.»

Pentru Platon obiectele contemplării filosofului sunt «Formele» transcendente, la care Platon ajunge prin aplicarea noțiunilor pitagoreice năzuinței socratice pentru certitudinea morală, dar cadrul în care el așeza noul conținut al cunoașterii este în întregime pitagoreic. În *Timaios* el prezintă ideea la un nivel și mai apropiat de cel pitagoreic, spunând că studiul cosmosului vizibil în desfășurarea sa ordonată și regulată – adică a mișcărilor corpurilor cerești – va avea același efect de accentuare a relației noastre de rudenie cu divinul. Platon spune că prin aceea că zeii ne-au dăruit privirea, ei au făcut posibilă filosofia, căci ea ne-a fost dată «pentru a putea vedea rotirile cerești ale

inteligenței și să tragem de aici învățăminte cu privire la revoluțiile propriei noastre gândiri, ele fiind înrudite, deși ale noastre pot fi perturbate iar acelea sunt imperturbabile; și pentru ca, învățându-le mai bine și dobândind putința de a le calcula corect potrivit naturii lor, am putea reproduce revoluțiile cu totul neabătute ale zeului și să readucem la o ordine stabilită mișcările rătăcitoare produse în noi înșine.»[48]

A. E. Taylor susține concepția conform căreia pe parcursul dialogului Platon nu face decât să reproducă o explicație pitagoreică din secolul al V-lea despre lume. Puțini vor fi întru totul de acord cu el, dar avem suficiente date pentru a accepta următoarele afirmații din comentariul său (p. 133):

> *Afirmația că «lucrurile asemănătoare se cunosc prin cele asemănătoare lor», pe care Aristotel a preluat-o din învățătura orală a lui Platon, este suficient de frecventă în dialogurile sale, caracterizându-i se pare și pe Socrate și pe Platon, dar și pe pitagoricieni. Ea este temeiul întregii scheme de inițiere în frumusețea morală a sufletelor tinerilor «gardieni» din* Republica *II-III, înconjurându-i cu încântarea ce se găsește în fața ochilor și urechilor. Principiul central al acestei «educații timpurii», că sufletul va crește precum obiectul pe care îl contemplă și va avea caracterul lui, este evident pitagorician.*

De orientare și mai vădit pitagoreică este punctul în care dialogul atinge problema net superioară a evoluției filosofului asemenea obiectului divin al contemplației celei mai veritabile. Ne putem reaminti comparația pitagoreică dintre viață și o petrecere sau un festival, la care unii vin pentru a lua parte la întrecerile atletice sau la concursurile muzicale, alții vin să cumpere sau să vândă, «dar cei mai vrednici sunt spectatori».[49] La fel este în viață, naturile înrobite tânjesc după bani și glorie, dar filosoful caută adevărul și îl caută cu un scop bine definit. Așa cum universul este compus din elementele materiale reduse la o structură ordonată deoarece ele sunt pătrunse de viața și rațiunea divină, tot astfel noi suntem *kosmoi* în miniatură, structuri organice compuse din același material, reproducând aceleași principii ordonatoare. Dar îl vom putea reproduce în mod satisfăcător, numai atât cât se poate într-un trup muritor, dacă noi cultivăm libertatea elementului rațional divin din care avem și noi doar o fărâmă și dacă, studiind ordinea prezentă pe scară largă în jurul nostru, învățăm să îl reflectăm în mișcările propriei noastre vieți. Filosoful care contemplă *kosmos*-ul devine *kosmios* în propriul său suflet.[50]

Asemănarea cu spectatorii de la un festival pare să sugereze că pitagoricienii au adoptat o atitudine complet pasivă față de lume. Dar este clar că nu era doar atât. (a) Ea presupunea un studiu intelectual activ, mai ales în domeniile teoriei numărului, geometriei, muzicii și astronomiei, căci acestea sunt studiile care permit cunoașterea mișcării cerești ordonate și permanente și a structurii tuturor celor cuprinse în cer. (b) Ea implică o schimbare reală a naturii însăși a filosofului, căci scopul asemănării cu divinul (ὁμοίωσις θεῷ) este atins prin această contemplare activă (θεωρία).

(2) Numerele și cosmosul

(a) Introducere: intervalele muzicale

> *Pentru acești oameni, lumea naturală nu era un obiect potrivit experimentului, analizei și exploatării directe. Ea nu era deloc un obiect: era însuflețită de*

anumite forțe misterioase și puternice, iar viața omului poseda încă o bogăție și o demnitate izvorâte din simțul participării la mișcarea acestor forțe.[51]

Cartea din care am extras aceste cuvinte este un studiu asupra unor poeți greci moderni, iar pasajul se referă direct la țăranul grec din perioada ocupației turcești, autorul pretinzând că acești poeți, mai ales Sikelianos, au moștenit de la el o tradiție vie. Totuși, în altă parte se spune clar despre această tradiție că își are rădăcinile în Antichitate, astfel că de fapt pasajul îi descrie destul de exact pe pitagoricieni. El ar fi fost mai potrivit secțiunii anterioare din capitolul de față, dar l-am folosit aici din același motiv pentru care am plasat secțiunea anterioară înaintea celei de față: pentru a ne reaminti o caracteristică a filosofiei lor care în mare măsură se regăsește chiar și în lucrările lor despre număr și matematică, dar care ar putea fi trecut cu vederea dacă se tratează doar acest aspect.

Subiectul secțiunii de față este necunoscut și dificil; de aceea trebuie făcute de la bun început câteva observații pentru a clarifica și într-o oarecare măsură pentru a justifica metoda pe care o vom folosi. Fără îndoială pitagoricienii erau responsabili de progrese importante în știința matematicii. Totuși, așa cum se poate deduce destul de clar și din citatul de mai sus și așa cum s-a evidențiat cu prisosință, sper, până acum, atitudinea lor față de acest domeniu era complet diferită de cea a unui matematician din zilele noastre. Pentru ei numerele au și păstrează o semnificație mistică, o realitate independentă. Fenomenele, deși ei pretindeau că încearcă să le dea o explicație, erau secundare, căci singurul lucru important în fenomene este modul în care ele reflectă numărul. Numărul era răspunzător pentru «armonie», principiul divin care guvernează structura întregii lumi. Numerele nu doar explică lumea fizică, ci simbolizează deopotrivă, sau reprezintă (dar pitagoricienii aici spuneau: «sunt»), calități morale sau alte entități abstracte. Nici un matematician suficient de lucid nu ar fi spus că dreptatea «este» numărul patru (pe temeiul că dreptatea este esențialmente reciprocitate, iar aceasta este cuprinsă într-un număr pătrat perfect), iar căsătoria numărul cinci[52], astfel că Aristotel avea anumite motive să fie nemulțumit (*Met.* 986a3): «Orice potrivire pe care o găseau între număr și armonie, pe de o parte și, pe de altă parte, între schimbările și diviziunile universului și ordinea completă a naturii, le-au strâns la un loc și le-au sistematizat; și dacă ceva lipsea, ei se străduiau să facă astfel ca sistemul lor să fie coerent.» De aici vine nemulțumirea lui Aristotel pentru faptul că ei au inventat o planetă inexistentă pentru a atinge numărul sacru de zece. Din nou, în *De Caelo* 293a25: ei au inventat anti-pământul: «nu prin căutarea unor explicații și motive pentru a explica fenomenele, ci forțând fenomenele și încercând să le potrivească propriilor argumente și opinii». O astfel de atitudine față de știință nu este decât consecința firească a acelei laturi a filosofiei lor pe care am studiat-o deja.

Oricine îl citește pe Platon rămâne impresionat cu siguranță de formulările magistrale și impunătoare prin care descrie uneori matematica și faptul că ea are pentru el o semnificație metafizică precum și una pur matematică. Aritmetica «înalță sufletul, ... și nu permite niciodată nimănui să îi ofere spre atenție sufletului doar o mulțime de corpuri vizibile sau palpabile» (*Rep.* 525d). Obiectele cunoașterii geometrice sunt «eterne, fără a suferi schimbarea sau pieirea», iar această știință «tinde să ridice sufletul la adevăr și să determine intelectul filosofului să-și înalțe facultățile pe care în chip nepotrivit le îndreptăm către cele pământești» (527b). Cât privește astronomia, care

trebuie studiată doar ca o ramură a matematicii «în termeni de numere pure și figuri perfecte... perceptibile cu rațiunea și cu gândirea, dar nu cu vederea» (529d), și ea trebuie să înalțe privirea sufletului – nu literal, către cer, ci către sfera «ființei adevărate și invizibile». Următorul domeniu de studiu al pregătirii filosofului este armonia, iar aici singura critică a lui Platon la adresa pitagoricienilor (pe care el îi menționează după nume) este că ei s-au dedicat prea mult cercetării unor relații numerice între sunetele fizice, audibile. Întregul program de studiu – aritmetica, geometria, astronomia, armonia – este specific pitagoreic, și de aceea putem spune fără teamă că viziunea metafizică asupra matematicii prezentă aici este o moștenire de la aceeași școală. Nimeni nu poate pună la îndoială – și nici nu ar putea fi pus sub semnul întrebării – faptul că mare parte din doctrina din *Timaios* – pe care Platon o expune prin vorbele unui oaspete din Locri din sudul Italiei și nu prin intermediul lui Socrate – este pitagoreică. În acest dialog, în geneza Sufletului Lumii (35b sq.) este folosită o «armonie» formată din serii în progresii aritmetice și armonice, iar ca argument pentru faptul că Demiurgul a trebuit să creeze două elemente intermediare între foc și pământ este existența a două proporții medii între două numere cubice. Aceste pasaje platonice pot fi folosite pentru a ilustra importanța conferită matematicii de către pitagoricieni: pentru ei, ca și pentru Platon, dobândirea cunoașterii are mai degrabă caracterul unei inițieri religioase decât al unei simple educații sau cercetări.[53]

Este de la sine înțeles că izvorul cel mai de încredere în privința laturii mai științifice a pitagorismului este Aristotel, cea mai calificată și în multe privințe și cea mai timpurie sursă de informație. În opera care s-a păstrat de la el se menționează școala pitagoreică doar în contextul expunerii propriei filosofii, iar acest lucru are consecințe care trebuie luate în considerație, chiar dacă uneori au fost exagerate: dar tot ce spune se bazează pe un studiu deosebit de amplu dezvoltat într-un tratat dedicat în întregime doctrinei acestora. Acest text s-a pierdut, rămânând doar câteva porțiuni din el. Simpla lui existență poate susține implicit presupunerea noastră că atunci când discută despre pitagoricieni, Aristotel vorbea în cunoștință de cauză.[54] Ar trebui să adăugăm că pasajele pe care le avem la dispoziție sunt suficiente pentru a respinge ipoteza (bazată pe opera păstrată) că pitagorismul pe care îl cunoștea Aristotel era un sistem pur științific.

Mai mult, în timp ce diferitele generații de pitagoricieni preplatonici par aproape imposibil de separat, trebuie să facem tot ce se poate pentru a deosebi pitagorismul de până la Platon de filosofia lui Platon însuși – care îi datorează mult și care tindea să fie redusă la pitagorism de contemporani și de cei de după aceea. În acest sens, cel mai bun îndrumător este Aristotel – cel care timp de douăzeci de ani în timpul vieții lui Platon a fost membru al Academiei –, pentru că el știa foarte bine care era diferența între cele două. La ea se referă în mai multe locuri. Aici trebuie să acceptăm că a fost vorba și de o anumită prejudecată filosofică, deși nu trebuie să mergem atât de departe precum cei care vorbesc despre o dorință permanentă a lui Aristotel de a minimaliza originalitatea lui Platon.[55] Nu trebuie acuzat de ipocrizie cel care a spus că îi este greu să critice teoria platonică a Formelor deoarece cei care au expus-o sunt prietenii săi (*EN*, 1096a12). O astfel de atitudine ar fi fost împotriva respectului deosebit nutrit de Aristotel față de două lucruri: față de sentimentul de prietenie (ne putem gândi la poemul scris în onoarea prietenului său asasinat Hermias, poem scris cu ocazia propriului exil) și față de adevăr. Dacă el trece «atât de repede» peste trăsăturile care deosebesc filosofia lui Platon de

cea a pitagoricienilor, trebuie să reamintim faptul că el doar realiza scurte note pentru educația membrilor sau foștilor membri ai Academiei, cărora aceste lucruri le erau foarte cunoscute. Din punctul nostru de vedere concizia sa este regretabilă, dar nu este un semn de rea-voință. Desigur, explicațiile sale cu privire la Platon, dar și cele legate de pitagoricieni, au căpătat inevitabil tenta propriei sale filosofii, ceea ce este ușor de înțeles. Astfel, după ce înțelegem acest lucru, vedem că uneori criticismul său și felul său personal de a pune problema dezvăluie, în loc să ascundă, unele atribute ale filosofiilor timpurii. Pregătiți să-l citim critic, am putea totuși considera că informațiile de la el sunt neprețuite. Perioada și circumstanțele vieții sale sunt o garanție că ceea ce spune despre pitagorism nu este deloc influențat de concepțiile elenistice sau neopitagoriciene, dar nici de cele platonice; talia sa intelectuală justifică marea încredere (datorată unor factori cunoscuți) acordată descrierilor sale, iar cunoștințele sale despre școala pitagoricienilor provin cel puțin din prima jumătate a secolului al V-lea, adică după mai puțin de cincizeci de ani de la moartea lui Pitagora.[56]

Poate că primul lucru care trebuie cerut unui astfel de autor de calibru este părerea sa în privința felului în care pitagorismul s-a schimbat de-a lungul istoriei sale și s-a separat în secte care susțineau puncte de vedere reciproc incompatibile. În general, el vorbește despre școală în întregimea ei, deși uneori restrânge doctrina la «unii pitagoricieni» și din când în când (tot destul de rar) la câte un pitagorician amintit pe nume. Concluzia ce se poate trage de aici a fost foarte bine exprimată de Raven (*P. and E.* 157):

> *Cred că nu încape îndoială că în acest pasaj, precum și în altele legate de pitagoricieni, Aristotel s-a mulțumit în mare parte să contopească pitagorismul laolaltă, deși uneori introduce în generalizările sale câte o remarcă sau o câte o critică, precum cea îndreptată împotriva lui Eurytos, dar care se aplică doar la un singur individ sau un singur grup... Este foarte plauzibil să susținem în același timp că el socotea că generațiile succesive de pitagoricieni sunt suficient de înrudite pentru a forma un grup compact, deși el mai adaugă la observațiile sale câte o afirmație care nu se aplică tuturor. Mi se pare că doar așa putem să estimăm mărturia sa la justa ei valoare.*

Se pare că acest procedeu aristotelic reflectă și mai bine faptele dacă se iau în considerare conservatorismul și respectul lor pentru tradiție, consecințe firești ale caracterului religios al pitagorismului. Ni se spune că până și *mathematici*-i acceptau că aceia care se revendicau de la partea mai veche și mai primitivă a doctrinei erau pitagoricieni adevărați (mai sus). Exegeza științifică modernă, folosind standarde foarte exacte, nu prea este dispusă să accepte nici o doctrină ca fiind anterioară celei mai timpurii perioade sau unei persoane căreia i se atribuie explicit de un izvor considerat de încredere. Această dependență strictă de sursele sigure este bineînțeles preferabilă oricărei atitudini necritice confuze. Totuși, κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι – se poate pretinde o demonstrație doar dacă subiectul o permite – și dacă tot trebuie să vorbim despre pitagoricieni, în multe privințe trebuie să ne mulțumim cu afirmații incerte. Putem spune așadar că tot ceea ce știm despre caracterul pitagoricienilor ne conduce la ideea că foarte probabil doctrina prezenta o continuitate. Poate că teza atestată cel mai timpuriu provine de la sfârșitul secolului al V-lea, neexistând nici o dovadă solidă că acest lucru ar fi imposibil.

Se spune de obicei că pitagoricienii au pus bazele matematicilor în Grecia. Fără îndoială, ei au avut contribuții majore, dar pentru a susține originalitatea lor, trebuie avute în vedere două lucruri: nivelul matematicilor în țările din Orientul Apropiat înainte de și în timpul lui Pitagora, și contribuția ionienilor. Pe măsură ce s-au descifrat inscripțiile cuneiforme, am aflat mai multe despre matematicile babilonienilor. Atribuirea lui Pitagora în mod tradițional a celebrei teoreme despre pătratul ipotenuzei unui triunghi dreptunghic a fost pusă mult timp sub semnul întrebării, deoarece era dificil să atribuim un astfel de rezultat unui stadiu atât de incipient al dezvoltării matematicii. Totuși, după recenta descoperire a unei tăblițe din vremea lui Hammurabi, situația este diferită.[57] Conform tradiției mai târzii, Pitagora ar fi petrecut ceva timp în Egipt și în Babilonia. Strabon (XIV, 638) spune doar că, observând ascensiunea tiranului Polycrates, Pitagora a plecat din Samos, întreprinzând o călătorie de studii în aceste două țări. În *Theologumena Arithmeticae* atribuită lui Iamblichos (p. 53 de Falco, DK, I, 100), se găsește o descriere de mai mică importanță conform căreia el se afla în Egipt când Cambyses a invadat țara, fiind adus ca prizonier în Babilon unde «a fost inițiat în misterele barbarilor». Această afirmație, făcută la 500 sau 800 de ani după moartea sa, nu are din punctul de vedere al exigenței moderne aproape nici o valoare istorică în sine, deși știm că în condițiile de la jumătatea secolului al VI-lea î.Cr. o astfel de călătorie a unui samian întreprinzător era probabilă și relativ accesibilă. Presupunând că Pitagora era destul de familiarizat cu realizările popoarelor din estul și sudul provinciei sale de baștină, Ionia (ceea ce s-a spus și despre Thales mai devreme), putem fi de acord cu Neugebauer că grecii nu stau la originea științei matematice, ci ei apar abia la mijlocul evoluției sale. Nu ei au inventat-o, deși au sistematizat-o în bună măsură și i-au conferit o bază precisă, generală. Ca în astronomie, ei au preluat cele mai valoroase realizări ale culturii mesopotamiene, dezvoltându-le și transformându-le.[58]

Mai sunt apoi și ionienii. Există tentația de a vorbi despre Pitagora ca despre o mare figură a marii Antichități, chiar dacă de o istoricitate îndoielnică, un profet pierdut în negurile vremii precum Abaris sau Hermotimos. Dacă se iau în considerare prețuirea și devoțiunea de care se bucura, precum și aura de legendă a numelui său, acest lucru nu trebuie să ne surprindă; dar nu trebuie pierdut din vedere faptul că el nu era doar un personaj legendar, ci și unul istoric, care a trăit după Thales și Anaximandru, iar între moartea lor și cea a lui Socrate au trecut circa o sută de ani – pentru istoria gândirii, un secol foarte important. După câte se pare, Pitagora a avut predecesori importanți în matematică, nu doar în Orient, ci și printre grecii ionieni, căci despre Thales se spunea că a descoperit unele teoreme din geometrie (mai sus). Când Eudemos, elevul lui Aristotel, a scris istoria geometriei, le-a atribuit se pare fără reținere unui gânditor dinaintea lui Pitagora; într-adevăr, trebuie să spunem că nici una dintre cunoștințele matematice ale lui Pitagora nu au fost atestate de nici un autor de încredere. De asemenea, acordând atenție acestor fapte, W. A. Heidel[59] a subliniat pe bună dreptate că interesul pentru aritmetică și geometrie a rămas tot timpul viu în tradiția ioniană. Structura universului anaximadrian, ca și cel de mai târziu al pitagoricienilor avea o bază numerică exprimată în multiplii lui trei (mai sus). Tunelul lui Eupalinos, construit la Samos în perioada în care Pitagora părăsea insula, presupunea niște proporții geometrice bine definite. Operația de cartografiere făcută de Anaximandru și Hakataios, arată acest lucru, ca și planul simetric al orașului făcut de Hippodamos din Milet la

mijlocul secolului al V-lea. Cel mai vechi izvor matematic grecesc păstrat este explicația lui Eudemos despre cvadratura lunii făcută de Hipocrate din Chios, ionian tot din secolul al V-lea.[60] Chiar și Iamblichos, puternic influențat de pitagorism, susține că (*V. P.* 88, DK, 18.4) după pedeapsa legendară a lui Hippasos, Theodoros din Cyrene și Hipocrate au făcut cele mai avansate studii matematice în Grecia; Theaitetos, elevul strălucit al lui Theodoros, era atenian. În comentariul său la Euclid (p. 61 Friedl.), Proclos i-a enumerat pe precursorii lui Euclid care au compus manuale de geometrie, printre care Hipocrate era primul, iar ceilalți erau în mare parte ionieni. Nu avem nici un temei serios să credem că toți aceia au învățat de la pitagoricieni; așa cum remarcă Heidel, Archytas, prietenul lui Platon, este primul pitagorician despre care putem spune cu încredere că a avut contribuții notabile în matematică. Chiar Pitagora, în ciuda absenței unor mărturii mai timpurii, era și el autorul unor realizări impresionante, dar era înainte de toate un samian și era destul de înaintat în vârstă ca să fi studiat matematica înainte de a părăsi regiunea de est; pare aproape cert că o tradiție matematică puternică a continuat în regiunea ioniană în aceeași măsură, dacă nu chiar cu o amploare mai mare, decât în comunitatea care a înființat-o în partea vestică a lumii grecești. Ar fi fost tipic pentru gândirea ioniană să se fi lăsat mai puțin impresionată de asocierile religioase ale numărului și să fie mai rațională în abordarea lor.

Rostagni spune pe drept cuvânt că pentru pitagoricieni cosmologia, înțeleasă ca studiul efectuat asupra a ceea ce constituia în concepția lor un *kosmos* în sensul complet grecesc, cuprindea și alătura teologia, antropologia, etica, matematica și alte «ramuri» ale filosofiei lor. Ea era cheia tuturor tainelor. Autorul demonstrează cu stăruință că indiferent de evoluția lor ulterioară, relația acestor domenii cu *philosophia* cosmică atotcuprinzătoare oferă premise suficiente pentru a presupune că fundamentele sistemului – explicația numerică a realității precum și transmigrația, înrudirea universală și asemănarea omului cu zeul – toate îi aparțin în întregime în forma ei originală, propovăduită de Maestrul însuși.

Știm că motivul principal pentru studiul *kosmos*-ului este de a aduce la o concordanță cât mai mare sufletele noastre cu legile cosmice. Trebuie să ne întrebăm ce relevă acest studiu. Care este natura *kosmos*-ului și pe ce principii este construit? Ce *archai* a trebuit să aducă școala italică împotriva celor invocate de milesieni? Răspunsul se găsește în implicațiile doctrinei atât de des atribuite lor de Aristotel, conform căreia «lucrurile însele sunt numere», că ele «imită» sau «reprezintă» numere, sau că «pitagoricienii presupun că elementele numerelor sunt elementele tuturor lucrurilor și că întreg cerul este o *harmonia* și un număr.»[61]

Harmonia, cuvânt-cheie al pitagorismului, însemna la început legarea și potrivirea laolaltă a lucrurilor, chiar obiectul material (cui, cep etc.) care le fixează împreună (Homer, *Od.*, V, 248), apoi în special înstrunirea unui instrument muzical cu corzi întinse mai mult sau mai puțin (poate gândită ca metodă de a *uni* brațele lirei, vezi Kirk, *HCF*, 208), și deci de aici scală muzicală. Sensul ei muzical a fost stabilit către începutul secolului al V-lea î.Cr., după cum consemnează Pindar (*Nem.*, IV, 44 sq.) și fragmentele poeților lirici Pratinas (4b Diehl) și Lasus (1). Știm din explicația lui Aristotel asupra teoriei pitagoricienilor despre armonia sferelor (*De Caelo*, 290b12) că *harmonia* pe care ei o identificau cu numărul avea o astfel de conotație muzicală, fapt ce poate fi dedus și din afirmația lui Platon că ei «cercetau relațiile numerice în armonii sonore» (*Rep.* 531a).

Se acceptă în general printre savanți că explicația numerică a universului era o generalizare a unei descoperiri remarcabile făcute de Pitagora însuși. De exemplu, vezi Burnet (*Gr. Phil.* I, 45): «Se poate spune cu certitudine că însuși Pitagora a descoperit proporțiile numerice care determină intervalele armonioase ale scalei muzicale.» Taylor (*Comm. on Tim.* 164 și 489) vorbește despre «descoperirea lui Pitagora că intervalele muzicale fundamentale corespund unor raporturi numerice simple» și despre «succesul lui Pitagora în descoperirea legilor numerice pentru raporturile notelor din octavă», iar Cornford spune (*CQ*, 1922, 144 și 145):

> *la originea teoriei stă descoperirea pitagoricilenior că intervalele armonioase ale scalei muzicale sau* armonia *pot fi exprimate exact în termenii rapoartelor «simple»... Pitagora a fost capabil să abstragă acest complex de concepții din situația particulară a sunetului. Faptul că a văzut în ea o formulă cu o aplicabilitate universală a fost posibil doar printr-o sclipire a unui geniu inspirat.*

Brunet și Mieli dau dovadă de mult mai multă precauție (*Hist. des Sciences, I. Antiquité*, 121, citat de Farrington, *Greek Science*, I, 48): «Tradiția îi atribuie lui Pitagora însuși această descoperire, și în acest caz, după toate probabilitățile, ea se poate accepta», iar Ross este chiar mai circumspect (*Ar. Met.*, vol. I, 145): «Se spune că Pitagora ar fi descoperit elementele teoriei armoniei muzicale, iar Burnet este înclinat să accepte aceasta.»

Nici unul dintre savanții citați nu oferă argumente în favoarea afirmațiilor lor categorice, și în ciuda tezei suplimentare a lui Taylor că determinarea raportului era «unanim atribuită în Antichitate lui Pitagora», trebuie să acceptăm, în primul rând, că nici una dintre mărturiile păstrate nu este suficient de timpurie, iar în al doilea rând, că Antichitatea *nu* accepta în unanimitate că această descoperire stătea la originea explicației numerice asupra lumii. Aristoxenos, prietenul pitagoricienilor din secolul al IV-lea, scria în tratatul său despre aritmetică despre faptul că Pitagora a ajuns la studiul entuziast al numărului pornind de la aplicațiile sale practice din comerț, iar presupunerea sa nu este în nici un caz imposibilă. Impactul economiei monetare, asemenea unui fenomen relativ recent, asupra unui cetățean plin de idei din provincia comercială Samos îl va fi făcut să ajungă la ideea că singurul factor prin care lucrurile erau legate este cel cantitativ. O valoare numerică fixă în drahme sau mine poate «reprezenta» lucruri diferite din punct de vedere calitativ precum o pereche de boi, o încărcătură de grâu, sau o cupă de aur.[62]

Atribuirea cea mai timpurie a descoperirii muzicale lui Pitagora se găsește în următorul pasaj din comentariul lui Porfir la *Harmonica* lui Ptolemeu (p. 31. I Düring):

> *Heralcide în a sa* Introducere în muzică *scrie: Pitagora, după cum spune Xenocrate, a descoperit că intervalele muzicale își datorează originea caracterului necesar al numărului, deoarece ele constau dintr-o comparație între o cantitate și alta. El cercetează apoi în ce condiții intervalele sunt armonioase sau nu și în general care este originea tuturor armoniilor și dizarmoniilor.*

Întregul pasaj este o înlănțuire de citate în citate, asemenea cutiilor chinezești, în care nu este totdeauna prea simplu să vedem cine pe cine citează. Unii s-au îndoit că Heraclide menționat aici este Heraclide Ponticul sau un altul, deși Düring are fără îndoială dreptate să respingă această părere.[63] Dar în orice caz afirmația este citată după elevul lui Platon, Xenocrate (cel mai probabil)[64], de unul dintre contemporanii lui, fiind

o concepție răspândită în vremea lui Platon. Alături de strălucita descoperire în sine, aceste două aspecte sunt suficiente pentru a justifica încrederea acordată geniului părintelui ei. Bineînțeles, în secolele ce au urmat, când autorii înlocuiau frecvent pe pitagoricienii anteriori lor cu Pitagora, atribuirea descoperirii acestuia din urmă era frecventă. Theo din Smirna este un exemplu (*Math.* p. 56 Hiller): «Se pare că [sau în general se credea că, δοκεῖ] Pitagora a fost primul descoperitor al notelor armonioase în raportul lor reciproc.» Urmează o afirmație despre ce anume sunt aceste raporturi. Importanța numărului pentru muzica din acele timpuri a fost relevată de Burnet (*Gr. Phil.* I, 45-9). La lira cu șapte coarde, patru erau acordate la intervale fixe: cele două exterioare care acoperă o octavă, și două dintre ele aflate între acestea, dintre care coarda din mijloc era acordată mai jos cu o cvartă față de cea mai de jos coardă (deci la o cvintă față de cea mai înaltă), și următoarea de sub ea care era acordată la ton mai înalt. Cele patru coarde creau astfel cele trei intervale pe care grecii le considerau «armonioase» (σύμφωνα, συμφωνοῦντες φθόγγοι): octava, cvinta și cvarta. În plus, intervalul dintre cele două coarde din mijloc era de un ton.[65] Acordul corzilor rămase varia conform scalei de care era nevoie.

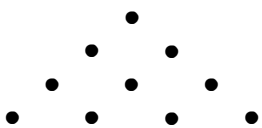
Așa cum observă Burnet, până în perioada elenistică nu exista armonia în sensul actual. *Harmonia* însemna (a) acordul, (b) scala și (c) octava. Muzica greacă clasică era melodică, fără a folosi corzile. Numind anumite intervale armonioase, contemporanii lui Pitagora se refereau prin urmare la progresia melodică. Totuși, aspectul esențial este că cele trei intervale ale octavei, cvartei și cvintei erau socotite primare, precum elementele din care se construia orice scală muzicală sau orice compoziție. Lui Pitagora i s-a conferit descoperirea faptului că acest cadru de bază depinde de raporturi numerice fixe 1: 2 (octava), 3: 2 (cvinta) și 4: 3 (cvarta).

Bineînțeles, aceste numere reprezentau raporturile vibrației unei corzi sau a unei coloane de aer într-un tub. Nu este sigur că Pitagora știa asta, dar în orice caz el nu avea nici un mijloc de a măsura acest raport (vezi mai jos). Texte apocrife frecvente în Antichitatea târzie relatează cum Pitagora le-a descoperit ascultând diferitele note produse de ciocanele dintr-o fierărie când lovesc metalul de pe o nicovală, comparând apoi greutățile ciocanelor între ele sau producând diferite tensiuni în corzi suspendându-le și atașându-le diferite greutăți. Nicomachos afirmă că greutățile de 12 și 6 unități produc o octavă, iar cele de 12 și 8 sau 9 și 6 cvinta, de 12 și 9 sau 8 și 6 cvarta, iar greutățile de 9 și 8 produc un ton. Deși aceste povestiri sunt repetate de mai mulți autori, ele nu pot fi adevărate. Lovirea unui bucăți de metal pe o nicovală cu ciocane de diferite greutăți nu duce la schimbarea înălțimii sunetului sau prea puțin, iar vibrațiile corzilor nu sunt proporționale cu numărul de unități ale greutăților atașate de ele, ci cu rădăcina lor pătrată.[66]

Totuși, după ce trece în revistă pe scurt aceste metode sau altele asemănătoare, mai mult sau mai puțin discutabile, («tensiunea indusă în corzi prin răsucirea unui cui sau mai direct prin atașarea unor greutăți; măsurarea cu ajutorul vântului a adâncimii cavităților sau a variației forței respirației; sau prin intermediul mărimii sau al greutății gongurilor sau a vaselor) Theo (p. 57 H.) le respinge astfel: «pentru scopul nostru de față ne vom mulțumi să ilustrăm acest lucru prin lungimile unei corzi pe un *kanon*, cum este numit.» Kanon-ul era un instrument monocord, a cărui coardă putea fi oprită printr-un pod care culisa[67], iar dacă descoperirea chiar îi aparține lui Pitagora, fără doar

și poate că pe acest instrument și-a realizat experimentele. Tradiția îi atribuie lui invenția aces ui instrument (D.L. VIII, 12). Rata vibrațiilor fiind invers proporțională cu lungimea corzii, dacă două corzi sunt ciupite cu aceeași tensiune și dacă una este de două ori mai lungă decât cealaltă, ea va vibra cu o viteză de două ori mai mică, ceea ce va genera un interval de o octavă, și la fel se pe rec lucrurile și cu celelalte intervale «armonioase».

Deoarece instrumentele de coarde create de greci, *lyra* și *cithara*, aveau corzi de lungime egală, existența acestor proporții numerice nu era deloc evidentă. Ele nu i se dezvăluiau constructorului și nici interpretului care producea notele sau care acorda instrumentul răsucind cuiul după o metodă de încercare și eroare. Chiar și constructorii de tuburi de rezonanță pentru instrumentele de suflat procedau tot empiric, fără nici o explicație matematică asupra distanțelor relative dintre orificii.[68] Descoperirea lui Pitagora, că intervalele de bază ale muzicii grecești pot fi reprezentate de proporțiile 1:2, 3:2 și 4:3, vădea faptul că asupra haosului, *kosmos*-ul – ordine și frumusețe – s-a impus prin intermediul primelor patru numere întregi: 1, 2, 3 și 4. Suma lor este 10, ceea ce confirma în mod surprinzător, dacă nu era chiar baza ei, teza pitagoreică după care numărul zece «este perfect și cuprinde în sine întreaga natură a numărului» (Arist. *Met.* 986a8). Acest număr era reprezentat grafic sub forma *tetraktys*-ului, care a devenit simbolul lor sacru.



Se spunea că discipolii lui Pitagora jurau pe *tetraktys* (recunoscându-i astfel statutul supraumân) într-o formulare a cărei origine veche nu poate fi pusă la îndoială: «Pe cel care ne-a lăsat spre moștenire *tetraktys*-ul, izvorul și rădăcina naturii veșnice.»[69] Cu siguranță a supraviețuit un element primitiv de misticism al numărului, alături de descoperiri pur matematice și care au conferit împreună caracterul specific sistemului pitagoreic. El provine din dificultatea pe care omul o simțea într-un stadiu timpuriu al culturii în efortul de a separa mental obiectele numărate de numerele însele ca abstracții, de a forma conceptul numărului 3 ca distinct de manifestările sale perceptibile, cum ar fi grupurile de trei copaci sau trei pietre. Această concepție se reflectă în limbaj, iar critica la adresa ei, pe care suntem înclinați să o facem, este tocmai cea pe care alți gânditori greci mai avansați precum Aristotel au ridicat-o împotriva pitagoricienilor.

Totuși, dacă este să acceptăm anumite moduri primitive de gândire transmise din vechime, trebuie să ne amintim de asemeni despre confirmarea imbatabilă, pe baze pur raționale, pe care se pare că a găsit-o gândirea primilor pitagoricieni în aceste descoperiri precum cea a existenței unei scheme numerice independente în spatele scalei muzicale. Existența unei ordini inerente, a unei organizări numerice chiar în natura însăși a sunetului, a venit ca un fel de revelație. Nu este exagerat să comparăm aceste sentimente ale lor cu cele ale fizicianului modern care este confruntat cu fenomene asemănătoare:

> *Elementul ideal în natură constă în faptul că legile matematice, legi ale propriei noastre gândiri, se aplică cu adevărat în natură. Și în aceea că profunda uimire*

pe care o simțim adeseori cu privire la ordinea interioară a naturii este legată înainte de toate de faptul că, asemenea cazului cristalelor, am recunoscut deja efectele acestei «matematici a naturii» mult înainte ca sistemul cunoștințelor noastre matematice să fie suficient de dezvoltat pentru a înțelege necesitatea ei.[70]

Cât privește domeniul muzicii, grecii erau exact în aceeași situație, fiind familiarizați cu efectele «matematicii naturii» mult înainte ca evoluția cunoașterii lor să le permită să o înțeleagă; și dacă astăzi ea umple încă de «o uimire adâncă» pe cel care o observă, nu este deloc surprinzător că efectul asupra acestuia este și mai mare.[71] Oare nu din pricina faptului că în număr se găsește cheia întregii naturi, nu doar a sunetelor muzicale? Trebuie să ne amintim că pitagoricienii nu încercau să găsească substratul material al universului, nici schimbările fizice primare prin care el a luat ființă, ci înainte de toate explicația ordinii, a *kosmiotes*, pe care acesta o prezintă și care în viziunea lor, în mare parte religioasă, era cel mai important lucru.

Notă suplimentară: «viteza» și înălțimea notei

Din timpul lui Platon și Arkhytas, dar fără îndoială și înainte de ei, se presupunea că există o relație între «viteza» și înălțimea notei. Limbajul folosit de scriitori este totuși foarte vag, și de aceea nu este totdeauna ușor să știm exact ce vroiau să spună. Cele mai importante pasaje sunt următoarele:

(*a*) *Theo Sm. p. 61 Hiller (Arkhytas, A19a): «Școala lui Eudoxos și Arkhytas stipula o proporție numerică între notele armonioase. Erau de acord cu alții că proporțiile constau în mișcare, o mișcare rapidă conducând la un sunet ascuțit deoarece produce o succesiune continuă de unde de aer și lovește aerul mai energic, iar o mișcare lentă duce la un sunet grav deoarece este mai domoală.»*

(*b*) *Arkhytas, fr. 1: «Mi se pare că matematicienii au dat dovadă de o adevărată intuiție... întâi au spus că nu există sunet fără lovirea unul de altul a două obiecte și că zgomotul se produce doar când două corpuri în mișcare se întâlnesc și se lovesc... Multe dintre aceste sunete sunt imperceptibile pentru noi, fie din pricina zgomotului prea slab, fie din cauza distanței care ne desparte de ele, sau chiar din cauza puterii lor prea mari; căci sunetele cele mai puternice nu ajung până la auzul nostru, la fel ca atunci când vărsăm o mare cantitate de lichid peste gura unui ulcior, nu intră nimic în el. Dintre cele pe care le auzim, cele care ajung la urechea noastră repede și <cu forță> de la locul impactului ne dau senzația unei înălțimi a sunetului, iar cele care ajung încet și cu greutate par joase. Dacă o vergea este mișcată ușor și lent, sunetul astfel produs este grav, dacă ea este mișcată repede și prin apăsare, sunetul este înalt... În plus, dacă se suflă într-un tub iar curentul de aer ce trece din gură în tub iese prin primul orificiu al tubului, sunetul este înalt din pricina presiunii, dar dacă el iese prin orificiile următoare este mai grav. De aceea este clar că mișcarea iute produce o notă înaltă, iar cea lentă o notă joasă. Același lucru se petrece cu* rhomboi *[mugetele taurilor] folosite în riturile de mistere. Când ei păsesc agale, sunetul scos este grav, când păsesc apăsat, mugetul lor este ascuțit...» Citând acest pasaj, Porfir adaugă în final: «După mai multe remarci despre conceptul de sunet, el încheie astfel: ‹Este clar prin mai multe dovezi că notele înalte se mișcă mai repede, iar cele joase mai lent›.»*

(c) *Platon în* Republica *(530d) vorbește despre «mișcarea armonică» (*ἐναρμόνιος φορά*), iar în* Timaios *dă mai multe detalii.*

Tim. *67b (trad. în lb. engl. de Cornford): «Putem defini sunetul în termeni generali ca pe lovitura cauzată de aer asupra creierului și sângelui prin urechi și care trece la suflet; auzul este însă mișcarea care o produce, ce începe la cap și se termină în regiunea ficatului. O mișcare rapidă produce un sunet înalt; cu cât este mai lentă, cu atât el este mai grav.»*

(d) *80a: «Acest principiu [adică cel al ‹impulsului circular›] va de explicația a ceea ce se petrece în cazul sunetelor care se vădesc acute sau grave după cum sunt rapide sau lente, și a căror deplasare este când și când nearmonică deoarece mișcarea produsă de ele în noi nu are corespondență, sau este armonioasă dacă ea are corespondență. Sunetele mai lente, în momentul în care ajung din urmă mișcările celor mai rapide care au ajuns mai repede, le găsesc pe acestea gata să se oprească și deja în concordanță cu mișcările pe care le imprimă sunetele mai lente ajunse mai târziu. Astfel, sunetele mai lente nu produc nici o tulburare când introduc o mișcare mai vioaie; punând începutul unei mișcări mai lente în corespondență cu apropierea de sfârșit a celei mai rapide, ele produc un singur efect combinat în care sunetele înalte și cele joase sunt amestecate.»*

(e) *Se poate compara [Arist.]* De audibilibus, *803b40 (trad. Oxford): «Același lucru are loc și când două note formează o armonie; căci datorită faptului că ele se suprapun, se includ reciproc și încetează în același moment, sunetele constituente intermediare scapă atenției noastre. Căci în toate armoniile, cele mai frecvente lovituri asupra aerului sunt produse de nota mai ascuțită, pentru că ea se mișcă mai repede; rezultatul este că ultima notă lovește auzul deodată cu sunetul anterior produs de o lovire mai lentă. Și asta din pricină că, așa cum am mai spus, urechea nu poate percepe toate sunetele componente și avem impresia că auzim ambele note deodată și continuu.»*

Este foarte probabil ca fragmentele din *Timaios* (Cornford oferă o explicație completă a lor în *Plato's Cosmology*, 320 sqq.) să i se datoreze lui Archytas, confirmând ideea că el «confunda viteza mișcării obiectului care produce un sunet cu viteza sunetului în sine – idee care l-a condus la concluzia, pe baza unor observații corecte în sine, că sunetele mai înalte se propagă mai rapid decât cele mai joase» (van der Waerden, *Science Awakening*, 152). Chiar pasajul din Archytas sugerează că nici lui nu-i era clară distincția între «viteza» și «puterea» mișcării. Adrastos (secolul al II-lea d.Cr., citat de Theo, p. 50 H.), într-o descriere foarte realistă a teoriei pitagoriciene, clarifică această de pe urmă confuzie care se putea datora doar unei neglijențe de limbaj: «Pitagoricienii dau următoarea explicație. Fiecare melodie și fiecare notă sunt sunete, iar un sunet este o lovitură aplicată aerului și care îl împiedică astfel să se risipească. Deci nu există sunet, și prin urmare nici notă, dacă aerul nu este perturbat. Dar când are loc o mișcare în aer și i se aplică o lovitură, atunci dacă mișcarea este rapidă, sunetul va fi ascuțit, dacă e lentă, el va fi grav; dacă mișcarea este puternică, zgomotul va fi asurzitor, dacă este lentă, el va fi slab. Viteza și puterea mișcărilor pot sau nu pot să se găsească într-o relație reciprocă de proporție rațională. Dacă nu este așa, sunetele sunt disproporționate și discordante, nu trebuie numite note, ci simple zgomote, în timp ce mișcările care sunt într-un raport numeric simplu, sau astfel încât una este multiplul celeilalte sau supra-

unitară ei [adică întregul ei plus o fracție care are unu la numărător], produce note pure și mutual compatibile. Unele merită să fie numite așa, dar doar cele constituite conform raporturilor primare, binecunoscute și fundamentale sunt de fapt numite armonioase.»

Confuzia general răspândită în secolul al IV-lea între viteza mișcării ce produce un sunet și cea a sunetului însuși, l-a determinat pe Teofrast să nege integral ideea unei conexiuni între înălțimea sunetului și viteză și deci ideea unui raport exprimabil numeric între sunetele înalte și cele joase. El spune (fr. 89, p. 189 Wimmer) că sunetul acut nu diferă ca viteză de cel grav: dacă ar diferi, atunci ar ajunge mai repede la urechea noastră. El spune deci că diferențele de înălțime au un caracter calitativ, nu cantitativ.

(b) Numerele și lucrurile: mărturia lui Aristotel asupra caracterului general al doctrinei pitagoreice

Aristotel se referă la doctrina pitagoreică a numerelor în trei forme (mai sus): lucrurile sunt numere, lucrurile «imită» sau «reprezintă» numerele, respectiv elementele numerelor sunt elementele lucrurilor. Pasajele relevante (toate din *Metafizica*) sunt următoarele:

> (*a*) *987b28: «Ei spun că lucrurile însele sunt numere.» Aceasta este mai complet formulată în cartea N (1090a20): «Pitagoricienii, deoarece credeau că multe dintre atributele numerelor aparțin corpurilor materiale, au afirmat că cele existente sunt numere – nu doar numere separate, ci lucrurile sunt cu adevărat compuse din aceste numere. Motivul lor era acela că proprietățile numerice sunt inerente scalei muzicale, cerurilor, și multor altor lucruri.»*
>
> (*b*) *987b11: «Pitagoricienii spuneau că lucrurile existente își datorează existența imitării* (mimesis) *numerelor.»*
>
> (*c*) *985b32: «Deoarece natura tuturor lucrurilor pare complet asimilată de numere, iar numerele erau socotite primare în lumea naturii, ei au afirmat că elementele numerelor sunt elementele tuturor celor existente, iar întregul univers este o* harmonia *și un număr.»*

Legat de primele două pasaje trebuie spus că (i) ele se găsesc foarte aproape în același context, (ii) acest context este o critică a Teoriei platonice a Ideilor, în cursul căreia Aristotel spune că atunci când Platon vorbește despre «contribuția» sau «participarea» (*methexis*) lucrurilor individuale la ființa Ideilor neschimbătoare, el vroia să indice aceeași relație precum cea exprimată de pitagoricieni prin *mimesis*, tradus în general prin «imitație».

O dificultate inutilă s-a creat atunci când s-a presupus că aceste trei afirmații ale lui Aristotel sunt reciproc contradictorii.[72] Să le luăm întâi pe prima și pe ultima, este cu siguranță evident că dacă un obiect x constă în y, iar y este analizabil în elementele sale componente, atunci elementele lui y sunt de asemenea elementele lui x. Dacă o statuie este făcută din bronz, iar bronzul este un aliaj de cupru și alamă, atunci se poate vorbi fie despre bronz, fie despre cupru și alamă (elementele bronzului) ca fiind elementele statuii. Chiar filosofia lui Aristotel ne oferă o paralelă foarte potrivită. Toate corpurile materiale sunt făcute din cele patru corpuri simple: pământul, apa, aerul și focul. Iar acestea, deși sunt cele mai simple dintre substanțele ce există independent, pot fi și ele analizabile în elementele de materie și formă primare. Prin urmare, el poate vorbi fără

teama de a se contrazice pe sine fie despre lucruri ca fiind constituite din cele patru corpuri simple, fie deopotrivă din materie și formă, elementele corpurilor simple, ca elemente ultime ale tuturor lucrurilor.

Comparând prima și a doua afirmație, faptul că Aristotel a putut echivala *mimesis*-ul pitagoreric cu noțiunea platonică de obiecte fizice care «participă la» Idei (pe care Platon însuși le-a descris altundeva drept «modele» [engl. *pattern*, n.t.] pentru lumea simțurilor) ne avertizează asupra traducerii prea simpliste prin «imitație». Desigur, este adevărat că Platon însuși, și cu atât mai mult pitagoricienii, se străduiau să exprime noile și dificilele concepții în cadrul restrâns al unui limbaj inadecvat. Putem prelua pentru început o sugestie indirectă de la K. Joel (*Gesch. d. ant. Philos.*, 364), care arată dificultățile pe care le-au întâmpinat pitagoricienii în încercarea lor de a diferenția conceptele de similaritate și identitate, «o lipsă care afecta puternic și gândirea sofiștilor, și pe care Teoria Ideilor a lui Platon și logica lui Aristotel o depășesc cu dificultate deoarece ea este adânc înrădăcinată în conștiința greacă: chiar limbajul lor conține un singur cuvânt pentru cuvintele ‹același› și ‹similar› (ὅμοιος)». El continuă (traducerea îmi aparține): «Sunt lucrurile imitații ale numerelor sau numere în sine? Aristotel le atribuie ambele concepții pitagoricienilor și oricine cunoaște în detaliu spiritul grecesc le va atribui ambele concepții lor, fiind de acord că pentru ei numerele erau deopotrivă reale și principii ideale.»

Mimesis însemna atât a interpreta un rol, cât și a imita; *mimos* totdeauna semnifica actorul, iar *mimetes* uneori indica același lucru. Relația între actor și rolul său nu este propriu-zis o imitație. El intră în personajul interpretat, sau mai exact, în concepția grecilor, personajul intră în actor și ni se înfățișează prin cuvintele și gesturile celui din urmă. Dar este mai mult decât atât. Teatrul a fost de la început, și a rămas, un ritual religios, iar noi nu putem să înțelegem gândirea pitagoricienilor dacă ne îngăduim să uităm că și ea a fost la început tot religioasă. În reprezentațiile rudimentare timpurii oamenii întruchipau în scopuri religioase zei sau duhuri și ce se petrecea acolo poate fi ilustrat prin cultul extatic precum cel al lui Dionysos din acea vreme. Conducătorul suitei de *thiasos*, închinători pătrunși de spiritul zeului, îl întruchipa sau îl imita pe zeu. Noi putem considera astfel lucrurile, însă pentru pentru el și pentru tovarășii lui de cult zeul însuși intra în ei, punea stăpânire pe ei și acționa prin ei. Prin urmare, conducătorul era numit după numele zeului Bacchos și toți cei care simțeau inspirația pură divină erau Bacchoi sau Bacchae. Ei erau *entheoi*, zeul era în ei, sau din alt punct de vedere erau *ekstatikoi*, erau în afara lor înșiși. Acesta este doar un exemplu ce s-a repetat în cazul multor culte la fel de extatice. Conform mitului, zeul era însoțit de o suită de *daimones*, iar prin îndeplinirea ritualului, închinătorii nu jucau doar rolul zeului, ci *erau* pentru moment zeul însuși și alaiul său divin – Bacchoi, Kuretes, Korybantes sau orice alt nume ar fi purtat.

Pitagora și școala sa, prin credința lor în relația universală de înrudire, în noțiunea fundamentală de solidaritate magică, în transmigrație și în asemănarea cu zeul ca scop al vieții umane, erau în perfect acord cu aceste idei. (Euphorbos era o încarnare anterioară a lui Pitagora. Era acum Pitagora Euphorbos, îl «imita» sau îl reprezenta într-un anumit fel, sau cum ar fi mai bine exprimată relația dintre ei?) Chiar Pitagora a dobândit curând statutul de *daimon*, intermediar între om și zeu, sau chiar rangul de încarnare a lui Apollo Hiperboreanul.

Aceștia sunt cei care pretind că au făcut tulburătoarea descoperire a faptului că lumea este construită pe baza unui plan matematic. Nu trebuie să ne surprindă că ei exprimă acest lucru în două feluri, spunând întâi că lucrurile erau numere și altă dată că ele există prin *mimesis*-ul numerelor. Acest lucru i s-a părut extrem de ilogic lui Aristotel, cu instinctul său pentru clasificări raționale și cu disprețul său pentru căile de gândire religioase și superstițioase care se potrivea foarte bine cu emanciparea dobândită de curând. În schimb, savanții sau oamenii de știință moderni l-ar privi cu mai multă înțelegere.

Înainte de a vedea ce a făcut Aristotel din aceste doctrine ciudate, trebuie să spunem câte ceva despre perioada probabilă a apariției teoriilor la care se referă el. Cea mai bună dovadă în acest sens este afirmația sa repetată despre faptul că pitagorismul pe care îl cunoștea data dinainte de epoca atomiștilor Leucip și Democrit. Explicația generală pe care o dă el doctrinei pitagoreice în capitolul al V-lea al primei cărți a *Metafizicii* urmează imediat după o descriere a teoriilor celor doi, începând (985b23) cu următoarele cuvinte:

> *Contemporani cu aceștia și* înaintea *acestora, pitagoricienii (după cum sunt numiți), au fost cei dintâi care s-au îndeletnicit cu matematica, în același timp făcând progrese în acest domeniu și, datorită faptului că erau cu totul absorbiți de ea, au presupus că principiile matematice sunt principiile tuturor lucrurilor.*

La fel, în ultima carte din *Metafizica* (M, 1078b19) el spune, vorbind despre posibila introducere a definițiilor generale în filosofie de către Socrate:

> *Dintre filosofii naturaliști doar Democrit a atins în treacăt această problemă prin pseudodefiniția caldului și a recelui, iar* înainte de el *pitagoricienii au aplicat-o la câteva lucruri, pe care le-au definit prin referință la numere.*

Capitolul din prima carte ne furnizează alte câteva dovezi direct legate de tabela celor zece perechi de contrarii (tratată mai jos). Această listă era atribuită unor pitagoricieni, dar nu tuturor (986a22: «Unii din aceeași școală spun că...»):

> *Se pare că Alkmaion din Crotona [continuă Aristotel] avea aceeași idee, fie că a împrumutat-o de la ei, fie ei de la el, căci el o expune la fel; afirmând că majoritatea lucrurilor ce îi afectează pe oameni se prezintă sub forma unor perechi, deși el nu concepe o listă exactă de contrarii precum pitagoricienii, ci le enumeră la întâmplare, ca de pildă alb și negru, dulce și amar, bun și rău, mare și mic. Despre celelalte contrarii a făcut câteva observații neclare, pe când pitagoricienii au spus câte sunt și ce sunt aceste contrarii.*[73]

Heidel (*AJP*, 1940, 5) observa că pitagoricienii împărtășeau cu ionienii și cu gândirea grecească în general o doctrină a opușilor, fiind pentru el un «mare mister» de ce Aristotel a crezut de cuviință să sugereze că ei au împrumutat-o de la Alkmaion sau invers. Universalitatea învățăturii lui Alkmaion nu poate fi afirmată doar pe baza informațiilor sărace oferite aici de Aristotel, dar dacă Heidel are dreptate, atunci aceasta pare a fi o dovadă complet accidentală a faptului că Aristotel avea cunoștință de o legătură între Alkmaion și pitagoricieni, deși nu era sigur care dintre ei avea prioritate (este important de observat în trecere că în conformitate cu lista operelor lui Aristotel din D.L. V, 25, el l-a studiat suficient pe Alkmaion pentru a scrie un tratat critic la adresa gândirii sale). Cel puțin putem spune că Aristotel socotea că pitagoricienii care au expus lista celor zece perechi de opuși erau contemporani cu Alkmaion, astfel că era posibil

ca unii să fi împrumutat de la acesta doctrina contrariilor sau invers, fie că Alkmaion a generalizat lista de la pitagoricieni, fie că pitagoricienii au ales câteva elemente ale listei menționate la întâmplare de Alkmaion: iar dacă, așa cum spune Heidel, «majoritatea savanților» tinde să considere lista pitagoricienilor relativ târzie,[74] o mulțime la fel de largă de savanți au considerat cu îndreptățire că Alkmaion era un contemporan mai tânăr al lui Pitagora.

Putem trage concluzia că tot ce știa Aristotel despre pitagoricieni provenea dintr-o perioadă anterioară atomiștilor, să spunem de la mijlocul secolului al V-lea, când Philolaos era un reprezentant de seamă al școlii, și că Aristotel ar fi cunoscut unele teze pitagoreice care proveneau dintr-o perioadă anterioară acesteia.[75] Nu este imposibil ca cei pe care îi numește în general «de dinainte de atomiști» să aparțină aceleiași perioade ca și acești «unii».

Ne întoarcem acum la explicația pitagoreică dată lumii în termeni de numere, așa cum apare la autorul cel mai bine informat cunoscut nouă. Să ne amintim că el era într-un sens prea aproape și în altul prea departe de ei pentru a dobândi o cunoaștere completă și favorabilă lor: de aceea marea sa nedumerire și intrigare clarifică în mare măsură mentalitatea lor.

Alături de afirmația că elementele numărului sunt elementele tuturor lucrurilor, că lucrurile sunt numere și că ele «imită» numerele, următoarele teze cu caracter general trebuie luate pentru început în considerare:

> (*a*) Met. *1080b16: «Și pitagoricienii* [sc. *ca Speusip*] *recunoșteau doar un singur tip de număr, cel matematic, dar nu cu o existență separată de cea a lucrurilor sensibile* [sc. *concepția platonicienilor în general*], *pe care le consideră compuse din numere. Ei construiesc de fapt întregul univers din numere, care nu sunt totuși unități monadice adevărate, căci ei le atribuiau unităților întindere.*

După cum spune comentatorul său Alexandru, Aristotel înțelegea prin «monadic» ceva fără extindere și necorporal. Noțiunea de realitate necorporală nu era încă obținută de pitagoricieni și nici de contemporanii lor.

> (*b*) Met. *986a15: (acesta și pasajul* (*d*) *sunt extrase din capitolul despre pitagoricieni): «Este evident că și ei socoteau numărul ca principiu, atât în sens de materie, cât și de stări permanente sau temporare.»*

Prin «și ei» Aristotel nu vrea să spună că și alți gânditori presocratici priveau numerele ca principii, ci mai degrabă că pitagoricienii se asemănau celorlalți care confundau cauzele materiale cu cele formale. Pasajul poate fi comparat și cu un altul din cartea Z. Scopul capitolului din care face parte acest pasaj este de a deosebi aspectele materiale de cele formale ale obiectelor concrete, lucru destul de ușor de realizat, spune Aristotel, când aceeași formă este realizată în diferite materiale, precum forma circulară în bronz, piatră sau lemn. Este mai greu dacă forma se găsește tot timpul în aceeași materie, ca de exemplu forma omului în carne, oase etc. Se recunoaște posibilitatea teoretică a distincției, dar există cazuri în care ea este greu de stabilit. El continuă (după cum contextul indică, Alexandru susține că Aristotel îi are în vedere pe pitagoricieni):

> (*c*) Met. *1036b8: «Unii ridică obiecția chiar cu privire la cerc și triunghi, bănuind că nu trebuie să le definim prin linii și spații libere* [*adică să nu le*

socotim pe acestea caracteristici formale], *ci sunt determinate în aceeași măsură precum carnea și oasele pentru om, bronzul sau piatra pentru statuie.»*

(*d*) Met. *987a13: «Tot așa pitagoricienii au afirmat că există două principii, dar au adăugat ceva particular lor, anume faptul că finitul și infinitul nu sunt atributele altor substanțe naturale precum focul sau pământul sau a altora asemenea. Ei susțin mai degrabă că infinitul în sine și unitatea în sine sunt substanțele pentru cele cărora li se adaugă ca predicate, și de aceea au tras concluzia că numărul este substanța tuturor lucrurilor.»*

(*e*) *În aceleași fel, în capitolul despre Platon el spune (987b22): «Spunând că unu este substanță și nu altceva doar numit unu, el vorbea în aceiași termeni ca și pitagoricienii, fiind de asemenea de acord cu ei că numerele pot fi pentru alte obiecte cauza realității lor.»*

Cf. 996a6. Trebuie să ne reamintim că pentru Aristotel cuvântul «cauză» avea un înțeles mai larg decât cel actual, de pildă materia din care este făcut un lucru este una dintre «cauzele» sale.

(*f*) Met. *990a12: «Mai mult, chiar dacă se presupune sau se demonstrează că această mărime spațială este dedusă din aceste principii* [sc. *limitat și nelimitat, par și impar, care în teoria pitagoreică, așa cum vom vedea, sunt elementele numărului*], *chiar și așa, cum se poate explica faptul că unele corpuri sunt ușoare și unele grele? După presupunerile și afirmațiile lor, ei vorbesc despre corpurile sensibile, nu doar despre cele matematice. Deci ei nu ne spun nimic despre foc sau pământ sau alte corpuri asemenea deoarece – dacă nu greșesc eu – ei nu au nimic de spus despre corpurile sensibile ca atare.»*

(*g*) Met. *1090a30: «În această privință* [sc. *în negarea faptului că numerele au o existență separată de lucruri*] *pitagoricienii nu greșesc deloc, dar când construiesc corpurile fizice din numere – lucrurile care posedă greutate sau ușurătate din elemente care nu le posedă deloc – ei par că vorbesc despre alt univers și despre alte corpuri, decât cele pe care le percepem.»* (*O nemulțumire asemănătoare este exprimată în* De Caelo *300a16*).

(*h*) Met. *1083b8: «Felul pitagoricienilor de gândire prezintă, într-un anumit sens, câteva dificultăți mai mici decât cele menționate mai înainte, dar în alt sens aici găsim altele noi, specifice. Prin faptul că neagă că numărul are o existență separată, ei elimină multe consecințele imposibile, dar afirmația lor că toate corpurile sunt compuse din numere și că acestea sunt numere matematice nu este credibilă. Este greșit să spunem că există mărimi indivizibile, și chiar dacă ar fi așa, unitățile desigur n-au mărime. Cum poate atunci o mărime să fie compusă din părți indivizibile? Dar numărul aritmetic este monadic* [sc. *constă din unități abstracte, necorporale*]. *Pe de altă parte, ei identifică lucrurile reale cu numărul. Oricum, ei își aplică teoriile lor corpurilor ca și cum ele ar fi compuse din numere de acest fel.»*

Așadar, din punctul de vedere al lui Aristotel, pitagorismul are următoarele caracteristici:

(*1*) *Toate lucrurile constau din numere, adică literalmente chiar corpurile fizice sunt constituite din numere; sau, deoarece numerele însele nu sunt fundamentale, se poate spune că elementele numerelor sunt elementele tuturor lucrurilor.*[76]

(2) Pentru pitagoricieni unitatea are mărime;

(3) În loc să spună că lucrurile sunt caracterizate numeric, ei vorbesc ca și cum numărul ar fi materia adevărată din care sunt constituite lucrurile.

(4) Concepem unitatea și limita ca pe niște predicate aplicate unor anumite obiecte, în general fizice, spunând că «obiectul *este unu» sau* «obiectul *este finit» – aici «obiectul» fiind substanțial altceva decât lemnul sau metalul. Pitagoricienii, pe de altă parte, consideră unitatea și limita substanțe care formează elementul de bază pentru toate celelalte lucruri.*

Obiecțiile lui Aristotel la acest sistem de gândire, precum și la altele anterioare lui, au fost formulate pe baza doctrinei celor «patru cauze». Pentru a înțelege natura realității, filosoful trebuie să poată analiza orice clasă de obiecte în componentele sale logice, dintre care prima pereche sunt materia și forma, și de a explica existența lor prin descoperirea cauzei eficiente și (deoarece pentru el natura acționează teleologic) a scopului existenței lor. În natură, cauza formală, finală și eficientă coincid în mod normal, de pildă în părintele masculin care dă naștere unui urmaș și oferă modelul conform căruia acesta va crește. Așadar, opoziția fundamentală rămâne cea între materie și formă – într-un disc de bronz, bronzul și forma circulară, într-un om, componentele materiale ale corpului uman, pe de o parte, și pe de alta (la nivelul superior, la care «forma» este un concept foarte larg) ceea ce face diferența între un om viu și un cadavru.

Evident numărul, fie că este gândit aritmetic, geometric sau cel ce se manifestă în intervalele muzicale, este o componentă formală; deci reprosul principal al lui Aristotel împotriva pitagoricienilor este că ei au confundat cauza formală și cea materială. Mai concret, ei și-au imaginat că toate corpurile fizice pot fi construite pornind de fapt de la niște abstracții, sau, după cum explică Aristotel mai concret, lucrurile cu greutate din ceva fără greutate.

Studiul presocraticilor poate conduce la impresia că ei trăiau într-o altă lume spirituală decât a noastră. Când ajungem la Aristotel, găsim că el gândește pe o cale care este mult mai apropiată de cea pe care majoritatea celor de azi (deși nu foarte avansați din punct de vedere științific) o urmează. Concepția sa de bază este cea pe care o putem considera încă cea a simțului comun. Dacă există o cortină care separă gândirea noastră de cea a presocraticilor, atunci Aristotel, deși el însuși grec și aproape contemporan cu ei, este deja de partea noastră. Fiind în aceeași măsură acasă în ambele lumi, el constituie probabil cea mai favorabilă sursă de informație la care putem spera. El uneori îi simte inaccesibili și exasperanți, iar alteori nu reușește să-i înțeleagă; și nouă ni se întâmplă la fel, din anumite motive uimitor de asemănătoare. După toate probabilitățile, el a ajuns la unele concluzii desprinse din afirmațiile lor, dar pe care aceștia nu le-au exprimat direct, și ne oferă afirmații presupuse a fi într-adevăr pitagoreice, dar care sunt de fapt inferențe, pentru el inevitabile, dar nimic mai mult. Totuși, pe baza dovezilor sale și ale altora, pare sigur că ei nu simțeau nici o dificultate în a face saltul intelectual de la o abstracție precum un corp geometric solid la corpurile fizice concrete din lumea naturală. Noi, precum Aristotel, trebuie să fim înțelegători față de o astfel de mentalitate care socotea această continuitate foarte firească.

După cum am văzut (mai sus), se pare că descoperirea «matematicii naturii» este cea care a acționat în subsidiar pentru a crea scala muzicală care i-a determinat, pe baza

unei generalizări îndrăznețe, să explice întreaga realitate în termeni matematici. Asupra unui spirit precum cel al lui Pitagora, înclinat nu doar spre matematică, ci și spre misticism, și pentru care «toate naturile sunt înrudite», impactul descoperirii unei ordini numerice independente și inerente naturii lucrurilor trebuie să fi fost înfricoșător. În stadiul incipient al științei din acea vreme, nu era de mirare că ea își găsea expresia în sintagme precum «Lucrurile sunt numere», «Lucrurile reprezintă numere», «Orice număr este făcut din ce este făcut orice lucru».

Obiecția lui Aristotel, în propria-i terminologie, împotriva faptului că pentru pitagoricieni numerele sunt simultan cauza materială și formală a lucrurilor, ne ajută foarte mult să-i înțelegem. Milesienii căutau explicația lucrurilor în materia lor – apa, aerul sau *apeiron* – și în felul acesteia de a se comporta. Ceea ce pitagoricienii au făcut cu adevărat a fost să lase la o parte materia și să definească lucrurile în termenii formei lor. Dacă presupunem că proporțiile numerice erau corecte, nu contează dacă notele sunt produse de mișcarea unei corzi întinse sau de cea a aerului dintr-un tub: ele sunt aceleași note. Acesta era un mare progres, atât din punctul de vedere al lui Aristotel, cât și în general. El a susținut totdeauna importanța primară a formei, insistând asupra faptului că pentru a defini corect un lucru este necesar să-i surprindem *logos-ul*, sau structura formală: s-ar putea ca opinia sa să fie împărtășită și de matematicianul sau fizicianul din zilele noastre. Problema lui Pitagora și a pitagoricienilor este că nu erau conștienți de ceea ce au realizat. Deosebirea între formă și materie nu-și găsise încă o formulare clară. Prin urmare, deși ei descriau doar schema structurală a lucrurilor – ea însăși o procedură perfect legitimă –, ei credeau însă că descriu deopotrivă și natura lor materială: astfel, a fost posibil să se vorbească despre lucruri ca fiind construite în întregime din numere, privite sub trei aspecte: unități aritmetice, puncte geometrice și atomi fizici.

În entuziasmul care i-a cuprins descoperind importanța aspectului cantitativ al lucrurilor, ei au ignorat complet pe cel calitativ, care până atunci fusese accentuat cu putere și la care Aristotel – prin temperament, un naturalist mai degrabă decât matematician – s-a întors. Deci el a dorit cu insistență să afle (*Met.* 1092b15): «Cum pot calitățile – albul, dulcele, caldul – să fie numere?» Privind înapoi, se pare că Aristotel este cel care a adus pe o cale greșită știința, deoarece astăzi orice descriere științifică a lumii fizice ia forma unor ecuații numerice. Ceea ce percepem drept calități fizice – culoarea, căldura, lumina, sunetul – dispar, fiind înlocuite cu numere ce reprezintă lungimi de undă sau mase. Din acest motiv un istoric al științei a declarat că descoperirea lui Pitagora a schimbat complet cursul istoriei.[77] Putem accepta ideea în sine, și totuși să nu fim surprinși că și la acel stadiu incipient al gândirii, fără un sistem logic și chiar fără unul gramatical, el și școala sa și-au anunțat marea descoperire prin cuvintele: «lucrurile sunt numere».

(c) Numerele și lucrurile: generarea lucrurilor din numere

Am văzut până aici că la Aristotel există două etape în procesul de generare, cel al numerelor din anumite elemente primare și acela al «lucrurilor» din numere.[78] Totuși, se va vedea imediat că de fapt sunt trei etape: generarea numerelor din limitat și nelimitat, par și impar; a figurilor geometrice din numere; a obiectelor fizice din solidele geometrice.

Se poate prea bine pune întrebarea dacă, referindu-se la generare, pitagoricienii se gândeau la un proces propriu-zis ce se desfășoară în timp sau pur și simplu la prioritatea[79] logică, A fiind socotit prioritar din punct de vedere logic lui B doar pentru că existența lui B nu poate fi concepută fără A, în timp ce A poate fi conceput fără B. Descrierea lor este o simplă analiză determinată să îmbrace forma unui proces temporal, așa cum se crede despre explicația creației dată în dialogul platonician *Timaios*? Dacă ar fi să răspundem la o astfel de întrebare nu putem decât să ne limităm la cele câteva referințe sărace legate de aspectele fizice ale cosmogoniei lor și care trebuie să fie pe ultimul loc în această expunere. Nu încape îndoială că Aristotel, cel puțin, considera că referințele din textele lor la creație trebuie luate literal (*Met.* 1091a13, 989b34, mai jos). Totuși, poate că el nu era foarte deschis la o astfel de chestiune, și cu un alt prilej, într-un context care îi includea cu siguranță și pe pitagoricieni[80], pune clar pe seama lor argumentul priorității logice. Acest pasaj foarte important pentru noi este din *Metafizica* B, unde se stabilesc dialectic argumentele pentru și contra tezelor metafizice principale (1001b26). Cele citate aici nu reprezintă propriile sale opinii:

> *O problemă legată de cele de mai sus este dacă numerele, corpurile, suprafețele și punctele sunt substanțe sau nu. Dacă nu sunt, atunci nu putem explica ce este realitatea și ce sunt substanțele lucrurilor existente, căci atributele, mișcările, relațiile, stările și proporțiile nu par să indice substanța a ceva: toate sunt predicatele unui subiect, și nici unul dintre ele nu este un lucru anume. Și dacă le luăm pe cele care par a fi cele mai potrivite pentru a indica substanța – apă, pământ, foc și aer, din care sunt alcătuite corpurile compuse – starea lor de căldură, de frig și alte atribute nu sunt substanțe; doar corpul căruia îi revin aceste schimbări subzistă permanent precum un lucru real sau o substanță.*
> *Pe de altă parte, corpul este mai puțin substanțial decât suprafața, suprafața decât linia, linia decât unitatea sau punctul, căci dintre ele corpul este limitat, și pe cât se pare ele pot exista fără corp, dar el nu poate exista fără ele. Filosofii timpurii, ca și omul obișnuit, identifică realitatea și substanța cu corpul, iar principiile sau elementele corpului, cu cele ale lucrurilor reale; dar unii filosofi de mai târziu și despre care se spune că erau mai rafinați, au susținut că realitatea stă în numere.*

Cel mai probabil răspuns la aceste întrebări este că pitagoricienii nu aveau înainte de Platon o concepție limpede despre distincția între prioritatea logică și cronologică, formulată prima dată de Platon și Aristotel. Ei nu erau perfect conștienți nici de trecerea de la una la alta. Pe de altă parte, operele lor puneau un puternic accent pe analiza lucrurilor în elemente logic primordiale, și cel puțin nu trebuie să presupunem că ei și-au imaginat la modul serios că au existat odată parul și imparul fără a exista numere.

(*i*) *Primul stadiu: generarea numerelor din elementele sale: primele principii ale pitagoricienilor*. Elementele fundamentale ale numerelor sunt limitatul și nelimitatul, iar cele secundare parul, imparul și unitatea. În această schemă unitatea era considerată punctul de plecare al seriei numerelor, fără a aparține în sine numerelor, deoarece fiecare număr trebuie să fie în realitate par sau impar, iar despre unitate, destul de ciudat, se credea că ea cuprinde în sine atât paritatea cât și imparitatea. Fără îndoială, motivul pentru care unitatea ocupa o astfel de poziție nefirească în gândirea greacă este faptul că zero nu le era cunoscut. Drept consecință, unitatea punctuală a fost concepută

pentru a îndeplini o dublă funcție: «Era în același timp o unitate unidimensională a construcției și un punct adimensional de contact între două secțiuni.»[81]

(a) *Aristotel,* Met. *986a17: «Elementele numărului sunt parul și imparul, iar ultimul este limitat și primul nelimitat. Unu este compus din amândouă (căci este și par și impar) și numărul provine din Unu; iar numerele, după cum am spus, constituie întregul univers.»*

(b) *987a15 (citat mai sus) spune că pentru pitagoricieni limitatul, nelimitatul, Unu sunt substanța reală a lucrurilor, nu simple atribute. Această afirmație se repetă în mai multe locuri la Aristotel.*

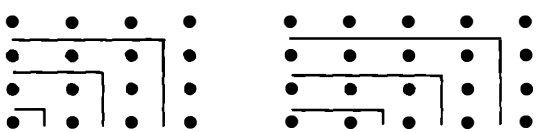
(c) Phys. *203a4. La începutul discuției sale despre termenul de* apeiron *(nelimitatul) și despre diversele sale utilizări, Aristotel spune că toți filosofii de prestigiu au simțit nevoia să spună ceva despre el, toți considerându-l principiu prim. Dar în timp ce alții îl socoteau atributul sau accidentul unei substanțe fizice precum aerul sau apa, «unii, precum pitagoricienii sau Platon, vorbesc despre* apeiron *în sine, fiind el însuși o substanță, nu o caracteristică internă a altceva. Dar pitagoricienii (a) îl numără printre lucrurile sensibile (căci ei nu socotesc că numărul este separat de acestea) și (b) spun că ceea ce este în afara cerurilor este nelimitat.» După ce arată că în acest sens ei diferă de Platon, el continuă: «În plus, ei spun că nelimitatul este par, deoarece atunci când este închis și limitat de impar dă naștere elementului nelimitat din lucrurile existente. Acest fapt este ilustrat de ce se petrece când gnomonii sunt așezați în jurul numerelor: puși în jurul unității, figura generată variază continuu, în timp ce fără unitate figura formată este mereu aceeași. Platon, pe de altă parte, considera că nelimitatul este dualitate, marele și micul.»*

(d) *În* Met. *990a8 Aristotel, criticându-i pe pitagoricieni pentru explicația lor inadecvată dată mișcării, se întreabă cum poate ea fi elucidată dacă «singurele lucruri presupuse sunt limitatul și nelimitatul, parul și imparul» – o altă dovadă că, pentru teoreticienii pitagoricieni pe care îi avea în vedere, acestea erau singurele lucruri fundamentale.*

Neclaritatea din propoziția despre gnomoni va fi discutată la momentul oportun. Heidel pune la îndoială acuratețea afirmației lui Aristotel despre faptul că pitagoricienii considerau Unu și nelimitatul substanțe și nu atribute, deși Heidel nu oferă nici un motiv pentru următoarea remarcă suplimentară: «E posibil ca Aristotel să fi pus pe seama lor unele expresii platonice» (*AJP*, 1940, 12, n. 22). Este surprinzător să faci o astfel de afirmație despre un pasaj în care Aristotel *îi deosebește* cu mare atenție pe pitagoricieni de Platon, mai ales că este foarte improbabil ca tocmai el să fi făcut o astfel de greșeală, ceea ce nu înseamnă că el înțelegea complet spiritul pitagoricienilor. El îi privea din perspectiva celui care putea face unele distincții de bază precum cea între substanță și atribut, abstract și concret (a se compara de pildă cu descrierea sa asupra procedurii matematice din *Met.*, K, 1061a28 sqq.), încercând să aplice aceste categorii clare și distincte gândirii celor care nu erau până atunci deloc conștienți de ele. De aici nedumerirea și exasperarea lui în fața faptului că ei «atribuiau întindere numerelor» și așa mai departe. După cum remarca și Ross (*Aris. Phys.* 541), susținând că lucrurile sunt numere, pitagoricienii nu reduceau realitatea la o abstracție, ci dovedeau mai degrabă că nu au înțeles natura abstractă a numerelor.

Idiomul grecesc adjectiv+articol (nelimitatul, caldul, recele, uscatul, umedul etc.) ajuta probabil la perpetuarea lipsei acestei distincții între abstract și concret. Postulând «nelimitatul», Anaximandru de fapt îl concepea ca pe ceva material, în timp ce pitagoricienii luau în considerare mai degrabă caracteristicile sale formale. Dar nici unii nici ceilalți nu s-au întrebat și nu au fost întrebați de nici unul dintre semenii lor dacă prin acest termen vroiau să desemneze ceva care este fără limită sau calitatea de a fi fără limită.

Limita și nelimitatul sunt noțiuni ultime, genurile mai cuprinzătoare în care intră și parul și imparul, ceea ce rezultă clar din primul pasaj citat mai sus, deși în altă parte limbajul lui Aristotel sugerează că parul și imparul erau identice cu limita și nelimitatul. Este foarte adevărat că și limbajul pitagoricienilor lăsa loc ambiguităților. În orice caz, legătura nu ni se pare evidentă. Ea este explicată de Aristotel în termenii unor anumite figuri formate cu gnomoni și numere, în care numerele trebuie închipuite ca puncte. Deci reprezentarea numerelor într-o manieră geometrică era o practică uzuală a pitagoricienilor, fiind probabil cea mai timpurie metodă folosită atât de greci, cât și de alte popoare.[82] Gnomonul despre care se spune că își trage numele de la echerul de dulgherie[83] și figurile în discuție pot fi reprezentate după cum urmează:[84]



Probabil că problema semnificației cuvintelor lui Aristotel περὶ τὸ ἓν καὶ χωρίς («în jurul lui unu și fără» – în ce sens? – sau «când gnomonii sunt așezați în jurul lui unu și, în celălalt caz») nu se va lămuri niciodată pe deplin[85], dar cel puțin ele pot fi înțelese într-un fel compatibil cu cel propus în continuare. Când seriile de numere impare sunt așezate în jurul unității sub forma de gnomoni, figura care rezultă este totdeauna un pătrat (rămâne «aceeași»); când numerele pare sunt așezate în același fel, relația între laturile figurii formate are variații infinite. Observăm că în lista pitagoreică a opușilor (*Met.*, 986a22, mai jos), «pătratul» și «oblongul» apar sub rubrica de «limitat», respectiv de «nelimitat». Scriitorii de mai târziu oferă și alte explicații pentru asocierea făcută de ei între impar și limită, între par și nelimitat, de pildă aceea că numerele pare pot fi împărțite în părți egale lăsând la mijloc[86] un spațiu gol cum s-ar spune, în timp ce orice încercare de a împărți un număr impar se oprește prin aceea că se ajunge la o unitate.[87]

Motivul acestei asocieri prezintă interes pentru istoricii matematicilor (ei pot consulta referințele date aici), deși nu poate fi precizat cu siguranță. În orice caz, el provine din reprezentarea vizuală, geometrică a numerelor care era firească pentru pitagoricieni. Putem porni tocmai de la acest fapt. Deoarece orice număr participă la natura parului și imparului, acestea sunt elementele de bază ale numărului, ele ilustrând limitatul și nelimitatul. Ele dau naștere în primul rând unității, despre care se spune că se află în afara seriei numerelor, fiind «principiul» (*arche*) acesteia, combinând în sine natura parului și a imparului. Theo (p. 22 Hiller) citează din cartea lui Aristotel despre pitagoricieni explicația conform căreia atunci când unitatea este adăugată unui număr par îl face impar, și când este adăugată unui număr impar ea îl face par – o clarificare

cam nesatisfăcătoare, deoarece se aplică oricărui număr impar, la fel de mult ca și unității.[88] Se pare că nu putem deduce din textul lui Aristotel *Met.* 986a17 sensul căutat de Cornford, anume că «Monada este primară și nu este rezultatul sau produsul celor două principii opuse, Imparul sau Limita, Parul sau Nelimitatul».[89] Cornford citează descrierea monadei ce îi aparține lui Theo ca fiind «principiul tuturor lucrurilor și principiul suprem printre toate principiile ... cel din care provin toate lucrurile, dar care nu provine din nimic, reprezentând, în mod indivizibil și potențial toate lucrurile.» Dar mărturia lui Theo nu poate rezista în fața celei aristotelice; el era platonician și în altă parte el descrie monada în termeni pur platonicieni ca «forma inteligibilă a lui unu». Caracterul primordial al lui Unu este afirmat și de alți scriitori de mai târziu, mai ales Eudoros (primul secol î.Cr., *ap.* Simpl. *Phys.* 181.10) și Alexandru Polyhistor (D.L. VIII, 24), deși s-a dovedit că indicațiile lor în acest sens sunt mai mult decât îndoielnice.[90] Platonicienii și neopitagoricienii acelor timpuri se aflau sub influența stoică, fiind înclinați mai mult către monism, lucru valabil atât pentru Eudoros, cât și pentru Theo.[91] Cu excepția unui scurt pasaj a cărui origine este cel mai probabil târzie («principiu suprem printre toate principiile», «el însuși care nu provine din nimic»), explicația lui Theo devine compatibilă cu cea dată de Aristotel, deoarece, de vreme ce toate lucrurile sunt făcute din numere, iar principiile numărului sunt principiile tuturor lucrurilor, unitatea, ca principiu nemijlocit al numărului, poate fi descrisă ca «principiu al tuturor lucrurilor» și «cel din care toate lucrurile provin». Faptul că ar putea să existe alte principii «mai» fundamentale nu influențează aici argumentul mai mult decât afirmația lui Aristotel conform căreia a spune că lucrurile sunt făcute din numere este în conflict cu teza sa că elementele numerelor sunt elementele tuturor lucrurilor.

Totuși, legat de acest lucru găsim la Aristotel o trimitere la două teorii pitagoreice divergente. Imediat după pasajul discutat mai sus, el continuă (986a22):

> *Alții din aceeași școală admit că principiile sunt în număr de zece, pe care le dispun pe două coloane alăturate, adică:*
>
> | | |
> |---|---|
> | *limită* | *nelimitat* |
> | *impar* | *par* |
> | *unu* | *multitudine* |
> | *drept* | *stâng* |
> | *masculin* | *feminin* |
> | *în repaus* | *în mișcare* |
> | *drept* | *curbat* |
> | *lumină* | *întuneric* |
> | *bun* | *rău* |
> | *pătrat* | *oblong* |
>
> *... Ei nu ne explică destul de clar cum se raportează însă aceste principii la cauzele menționate mai sus* [sc. *cele patru cauze ale lui Aristotel*]*; dar se pare că ei clasifică elementele* (στοιχεῖα, *se referă probabil la perechile de principii enunțate*) *în chip material, căci spun că substanța constă în și este formată din aceste elemente, care îi sunt constituenți intrinseci.*

În această schemă unitatea este așezată alături de limită și imparitate. Este clar că ea nu este primară lor, și evident nici posterioară, deși alte informații (de exemplu *Met.* 990a8 citat mai sus) ne sugerează că limita și nelimitatul (*peras* și *apeiron*) au fost

probabil așezate intenționat la începutul coloanelor corespunzătoare lor și că ele implică o anumită prioritate sau caracter atotcuprinzător. O observație interesantă demnă de avut permanent în vedere, deși nu se pot cerceta integral toate aspectele gândirii pitagoreice deodată, este faptul că într-un sens nu există decât doi opuși, iar cei zece enumerați de Aristotel nu sunt decât aspecte sau manifestări diferite ale lor. De pildă, spre deosebire de filosofia ioniană, pitagorismul se întemeiază pe valori; unitatea, limita etc. apar în aceeași coloană cu binele, deoarece ele sunt bune, în timp ce multitudinea și nelimitatul sunt rele. Credința religioasă în unitatea esențială a naturii și idealul religios al unității sufletului cu divinul *kosmos* sunt prezente în fiecare latură a sistemului. Aristotel scrie în *Etica* sa (1096b5): «Explicația pitagoricienilor dată binelui este mai plauzibilă,[92] în sensul că ei așează unu de aceeași parte cu binele» și din nou (1106b29): «Așa cum presupuneau pitagoricienii, răul este o formă a nelimitatului, iar binele a limitatului.» Se poate merge mai departe susținând că limita și unitatea trebuie identificate cu masculinul, nelimitatul și pluralitatea cu elementul feminin al naturii. Este deci posibil ca, atunci când va veni vremea descrierii nașterii universului în termeni fizici, unitatea să ia forma de *sperma* (*Met.* 1091a16) care amintește de termenul anaximandrian de *gonimon* (mai jos).

Se pare că principiile fundamentale sunt cele două contrarii – limita și nelimitatul. Cu acestea se identifică imparitatea și respectiv paritatea numerice, ele formând așadar principiile seriilor de numere care oferă la rândul lor elementele tuturor lucrurilor existente. Existau două abordări ale explicației unității cunoscute lui Aristotel: unii pitagoricieni o deduc dintr-o combinație limită-impar cu nelimitat-par, în timp ce alții dispun contrariile pe două coloane în care unitatea apare alături de limită, bunătate etc. Aceste coloane conțin toate principiile lor (invers precum Alkmaion, pitagoricienii «spun câte sunt și ce sunt») și deci includ principiile numerelor, care toate exemplifică imparitatea și paritatea. Nu este nici o îndoială că pentru toți pitagoricienii unitatea este cea limitată spre deosebire de infinit sau nedefinit (*apeiron*). Singura diferență între cele două școli de gândire este că în timp ce una identifica unitatea tocmai cu principiul activ al limitei, cealaltă o considera drept primul rezultat al aplicării de la sine a acestui principiu asupra unei mase nediferențiate de *apeiron*, introducând astfel pentru prima dată ordinea și limita necesare pentru a produce în acesta un *kosmos*. S-a presupus (de pildă de Cornford) că pitagoricienii credeau simultan în două grade diferite ale unității sau monadei, Unu care este principiu prim și pe care îl socoteau divin, și unitatea care este originea seriei numerice, fiind produsul principiilor superioare. Neopitagoricienii și scriitorii platonicieni din vremea lui Augustus și de mai târziu aveau aceeași variantă, precum Eudoros care scrie:[93] «Este evident că Unu care este originea tuturor este un lucru, iar unu care este opus diadei este altceva, pe care ei îl numesc monadă.» (Aristotel folosește «unu» și «monadă» nediferențiat atunci când vorbește despre pitagoricieni). Dar, deoarece nu există nici o garanție pentru o astfel de teză la Aristotel, pentru care statutul variabil al lui unu dovedește un conflict între diferitele fracțiuni ale școlii, aplicarea ei pitagoricienilor din timpul lui Platon și celor dinaintea lui este foarte îndoielnică. Felul în care Aristotel expune lista contrariilor în legătură cu Alkmaion ne indică faptul că acea concepție discutată de el este una timpurie, formulată probabil în timpul vieții lui Pitagora sau imediat după aceea; așa cum înfățișează doctrina principală – cu care această teză este divergentă –, cea a «contemporanilor sau a celor

dinainte de» Leucip și Democrit oferă un temei pentru a presupune că această explicație se aplică unei faze puțin mai târzii.

Aristotel era contrariat de modul în care entitățile menționate pot fi considerate principii, cauze sau constituenți (mai sus). Cel mai bun exemplu este muzica, de unde provine probabil întreaga idee. Principiul general aplicat de pitagoricieni construcției *kosmos*-ului este cel al impunerii unei limite (*peras*) asupra nelimitatului (*to apeiron*) pentru a realiza limitatul (*to peperasmenon*). Datorită expunerii strălucite făcute de Pitagora (dacă s-a spus suficient aici pentru a-l credita) structurii numerice și proporționale a notelor «armonioase» ale scalei, muzica oferea de acum paradigma aplicării acestui principiu. Spectrul sonor care se întinde nedefinit în direcții opuse – în sus și în jos pe scală – reprezintă nelimitatul. Asupra acestui continuu, limita este impusă când este împărțit conform unui sistem semnificativ de proporții, care reduce întregul la ordine, pornind de la octavă (*sc.* 1:2, unitatea și primul număr par, amândouă așezate în lista cu *archai*). «Varietatea infinită a calităților sunetului este redusă la ordine prin legea exactă și simplă a proporției în cantitate. Sistemul astfel definit conține încă elementul nelimitat în intervalele libere dintre note; dar nelimitatul nu mai este un continuu neordonat; prin impunerea Limitei sau a Măsurii, el este constrâns să se afle într-o ordine, un *cosmos*.»[94]

Este foarte probabil ca pitagoricienii, așa cum susțin unele surse de mai târziu, să-l fi venerat pe Unu ca pe Zeul, sau ca pe ceva divin. Nu este nimic contradictoriu în a crede în două principii contrare, amândouă fundamentale, dar unul bun și celălalt rău, și a-i conferi celui bun demnitatea divină. Acesta este verdictul tradiției doxografice (Aët. I, 7, 18, *Dox.* 302): «Pitagora spunea despre principii că Monada este Zeul și binele, natura adevărată a lui Unu, Spiritul însuși; iar diada indefinită este un *daimon* și este rea, legată de pluralitatea materială.» Suprapunerea principiilor bun și rău în acest pasaj furnizează o dovadă puternică pentru a respinge versiunea unui platonician din secolul întâi precum Eudoros, conform căreia Unu este unicul principiu prim, iar Nelimitatul este secundar».[95] În acest loc ne putem întreba care sunt sensurile de «primar» și «secundar» folosite. Până aici am socotit că primar înseamnă ceva nederivat, iar secundar sau posterior este ceva derivat din el sau din ceva intermediar. Sub acest aspect, unu nu este primar dacă ar fi să ne luăm după sursele timpurii. Totuși, deoarece toți susțin că pitagoricienii îl prețuiau cel mai mult – dintre limită, formă, bine etc. – și după toate probabilitățile chiar în acea perioadă el era considerat divin, este sigur că el ocupa locul principal și cel mai înalt în ierarhie, iar nelimitatul, răul, principiul material cu care se combină pentru a crea numerele și universul fizic, deși coexistent cu el, avea o valoare și o importanță secundară. Astfel, este mult mai simplă modificarea ulterioară a doctrinei în sensul de postulare a unui singur Zeu-monadă transcendent din care provin toate celelalte, doctrină care și-a găsit apogeul în principiul prim inefabil la Plotin.

În interpretarea oferită aici, pitagorismul dinainte de Platon era de fapt dualist în explicația dată principiilor ultime, spre deosebire de sistemele milesiene, care erau moniste cel puțin în intenție, deși, după cum am văzut, monismul din acest stadiu timpuriu al gândirii raționale nu poate fi abordat critic. Cornford adoptă punctul de vedere opus. El consideră că pitagoricienii credeau într-un Unu absolut, dincolo de toate. Din el au fost derivate propriu-zis limita și nelimitatul, deși acest Unu sau Monadă

trebuie deosebită de unitatea care este primul număr, primul punct sau primul atom, deoarece aceasta este evident descrisă ca un produs al acestor două principii opuse. Varianta propusă de Cornford depinde în mare măsură de explicația compilată de Alexandru Polyhistor din anumite «comentarii pitagoreice» și citate de Diogenes, iar datarea lor a fost subiectul unor intense dispute (vezi mai sus). Avantajul concluziei noastre, în esență identică celei a lui Raven din *Pythagoreans and Eleatics*, este că se bazează exclusiv pe Aristotel, ale cărui teze pot fi foarte greu conciliate cu un monism fundamental. Raven a arătat că nu este deloc necesar să îl presupunem nici măcar în explicația dată de Alexandru (*P. and E.*, 134 sqq.). Prin presupunerea pe care o face, că ar exista o diferență între Unul ideal și unitatea care inițiază seria de numere, teoria monistă are cu siguranță un caracter platonic. De ce să nu-l indicăm pe autorul ei, adică pe Speusip, nepotul și succesorul de orientare pitagoreică al lui Platon? Parafrazându-l pe Aristotel în ceea ce spune despre el în *Met.* 1028b21, comentatorul grec al Stagiritului[96] îi atribuie lui Speusip un «Unu-în-sine» (αὐτοέν) în fruntea nivelelor realității. Este interesant de remarcat în acest context că o tradiție ce provine de la Aristoxenos[97] îl asocia pe Pitagora cu Zoroastru. După cum îndeobște se crede, fără suport istoric, dar cel puțin pe baza evidenței, ar putea să fie adevărat că o asemănare între sistemele grecesc și cel persan a fost observată cam în secolul al IV-lea; în cel din urmă, puterile răului și ale binelui, ale luminii și ale întunericului, Ormuzd și Ahriman, erau cu siguranță coexistente și independente. Deoarece subiectul prezintă un oarecare interes, în nota suplimentară de mai jos au fost prezentate unele informații bazate pe autoritatea tradiției.

Trebuie spus ceva și în favoarea concepției lui Cornford, bazată pe o introspecție de excepție în spiritul gânditorilor timpurii și care poate fi cel mai bine descris ca rodul unei imaginații poetice. Pe bună dreptate el a intuit instinctiv că în nici o perioadă istorică nu se putea manifesta o inconsistență adevărată între aspectul științific sau rațional al sistemului pitagoreic și religia sa. După cum spunea el, (*P. and P.* 4): «Ca filosofie religioasă, pitagorismul acorda indiscutabil o importanță esențială ideii de unitate, în special celei a tuturor formelor de viață, divină, umană și animală, implicate în schema transmigrației.» Unitatea era venerată și prețuită drept cel mai înalt și desăvârșit lucru din cosmos și drept țelul suprem al năzuinței umane. El susține că în cosmogonia lor ea trebuia să fie așadar singurul punct de plecare, așa cum singura *arche* a milesienilor era totodată elementul divin al lumii lor: Cornford a cercetat apoi cum se poate realiza acest lucru.

Pentru a pune în contrast unitatea primordială postulată de școala italică cu cea presupusă de școala milesiană, Cornford a spus o dată (într-o conferință nepublicată): «Antagonismul Multiplului este armonizat și ținut laolaltă de *philia* (adică, legătura de înrudire) în această unitate.» Cuvintele sale stârnesc curiozitatea legată de întrebarea dacă nu cumva unitatea pe care pitagoricienii o preamăreau ca fiind divină și pe care o socoteau un exemplu de urmat pentru oameni, nu era o *arche* în sensul complet milesian, ci mai degrabă – așa cum se pare că susține Cornford – unitatea *kosmos*-ului complet și perfect și care din cauză că este o *harmonia* merită înainte de toate numele de Zeu. Suntem aici pe tărâmul presupunerilor, încercând să umplem golul din cunoașterea noastră legată de acea perioadă timpurie, dar nu este ușor de exprimat în termenii de acum ceea ce vroiau ei să spună. Eu sugerez că pentru ei principiul limitei exista cu

adevărat la început, dar era opus caracterului amorf și rău al principiului nelimitatului. Impunându-se acestuia într-un mod pe care voi încerca să-l explic în cele ce urmează (vezi mai jos), el produce dintr-un haos dezorganizat o unitate organică sau *kosmos*. Există regiuni ale universului în care nelimitatul își menține încă propriul caracter întâmplător, dar în structura sa profundă, așa cum se prezintă omului prin mișcările armonioase ale corpurilor cerești, el a dobândit unitatea unui organism perfect. *Kosmos*-ul, datorită naturii sale ordonate și frumoase (altfel spus, cosmice), este divin. Binele se găsește la urmă, este *telos*, nu *arche* în sensul de început. Acest aspect pare să fi fost stabilit definitiv la Aristotel, unde citim (*Met.* 1072b30): «Pitagoricienii socoteau că Frumusețea și Binele suprem nu erau prezente la început: căci, deși începuturile plantelor și animalelor sunt cauze, frumusețea și perfecțiunea stau mai degrabă în rezultatul acestora.»[98] În acest fel nevoia religioasă de a identifica unitatea cu bunătatea și cu divinitatea poate fi satisfăcută fără a postula o unitate ἐν ἀρχῇ, dacă luăm aceste cuvinte în sensul de «la început». Bunătatea universului viu constă în unitatea sau ordinea sa, iar această ordine este posibilă doar pentru că un *principiu* (*arche*) unificator și ordonator a existat alături de nelimitat de la început; dar acea unitate se împlinește doar când lucrarea sa se încheie.

Notă suplimentară: pitagorismul și religia persană

Posibilitatea existenței unor elemente orientale în pitagorism a stârnit totdeauna interes, iar încercări de a stabili unele legături nu doar cu Persia, dar și cu India sau chiar China s-au făcut și în trecut (vezi ZN, 590, n. 2, și Ueberweg-Praecher, 26 sqq.). Cât privește aceste ultime țări, remarcile lui Zeller (589-92) nu și-au pierdut actualitatea: dovezile sigure sunt puține sau inexistente, iar asemănările doctrinare sunt prea generale pentru a justifica vreo concluzie finală, și erau cu siguranță frecvente în Grecia deja într-o perioadă mult prea timpurie pentru a mai putea accepta ipoteza unui împrumut din Orientul îndepărtat. Unii au fost impresionați de existența în India a doctrinei transmigrației, a postului de carne, a misticismului numărului, iar cât privește China, alții ar putea fi frapați de unele asemănări superficiale între doctrina lui Yin-Yang și lista pitagoreică a opușilor. Toate fenomenele se datorează interacțiunii celor două principii sau forțe cosmice Yang și Yin, ale căror caracteristici sunt enumerate mai jos (Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, 138, 140):

YANG	YIN
Strălucirea soarelui sau lumina	Întunericul sau umbra
masculinitatea	feminitatea
activitatea	pasivitatea
căldura	frigul
uscăciunea	umezeala
duritatea	moliciunea
imparitatea	paritatea

Membrii de mai târziu ai școlii Yin-Yang au încercat să lege cele cinci elemente (apa, focul, lemnul, metalul, pământul) cu Yang și cu Yin prin intermediul numerelor. Numerele lui Yang sunt impare, cele ale lui Yin pare, iar elementele sunt produse din

numere. Fung remarcă o asemănare izbitoare cu teoria pitagoreică, dar accentuează că această trăsătură a doctrinei chinezești nu apare decât mai târziu. G. Thomson (*The First Philosophers*, 266) a dovedit că există și diferențe, nu doar asemănări.

Dacă paralela cu gândirea indiană se datorează sau nu unei moșteniri indo-europene comune este o problemă care, dacă admite câtuși de puțin un răspuns, depășește scopul studiului de față.

Cazul influenței persane trebuie luat mai serios în considerare, deși pericolul stă tocmai în exagerarea, mai degrabă decât în neglijarea ei. Grecii ultimelor veacuri aveau o puternică tendință de a-și reprezenta filosofii lor timpurii ca discipoli ai Orientului. O astfel de înclinație se datorează în primul rând sentimentului de înțelepciune veche și misterioasă cu care Orientul i-a fascinat pe vecinii lui de la apus și în al doilea rând faptului că în vremea lor, adică în perioada elenistică sau greco-romană, un sincretism între Grecia și Orient – în care filosofia tindea să se piardă în religie și misticism – era la ordinea zilei. Prin urmare era normal să li se atribuie celor precum Thales sau Pitagora călătorii de studiu în Orient. Totodată, trebuie să știm că secolul al VI-lea î.Cr. era o epocă de avânt, în care comunicațiile erau bine dezvoltate iar călătoriile lungi se făceau fără probleme în scopuri comerciale, dar și din alte motive; așadar, astfel de variante nu trebuie neapărat eliminate ca fiind improbabile. În cazul lui Pitagora trebuie să adăugăm la aceste lucruri faptul că legătura sa cu Zoroastru, sau cel puțin cu Persia și cu magii, revine în tradiție cu o frecvență uimitoare, în comparație cu referințele întâmplătoare la indieni, iberieni etc. Dincolo de această tradiție legată de Pitagora, în Grecia secolului al IV-lea se pot regăsi mărturii despre unele informații legate de principiile mazdeismului lui Zoroastru, nu doar la Aristotel, așa cum am văzut, dar și la Eudoxos (W. J. W. Koster, *Mythe de Platon* etc. 25 sqq.). Dar să ne întoarcem la sursele antice.

(1) Referințele la Zoroastru în persoană

(*a*) *Hippol.* Ref. *I, 2, 12* (*DK, 14.11*): *«Diodor din Eretria* [*dealtfel un autor necunoscut*] *și Aristoxenos, cel care a scris despre muzică, spun că Pitagora a mers la Zaratas caldeeanul.»*

Puțin mai târziu în același capitol, Hippolit afirmă: «Se spune că Pitagora a interzis consumul de bob deoarece conform învățăturii lui Zaratas în orânduirea inițială a universului bobul a fost zămislit atunci când pământul încă era în curs de solidificare, și încă dezgustător.» Această afirmație nu-i aparține probabil lui Aristoxenos căci el a negat că Pitagora interzicea bobul (mai sus). Se pare că este o versiune deformată a tezei că bobul și oamenii au o origine comună. (Porph. V. P 44, mai sus).

(*b*) *Clem. Alex.,* Strom. *I, 69* (*II, 44 Stählin*): *«Pitagora era un admirator al lui Zoroastru, magul persan.»* (*Puțin mai devreme, la I, 66* (*II, 41*) *găsim: «Pitagora s-a însoțit cu cei mai valoroși caldeeni și magi.»*)

(*c*) *Plut.* De An. Procr. *2: «Și Zaratas învățătorul lui Pitagora a numit-o* [sc. *diada indefinită*] *mama numărului, iar pe Unu, tatăl său.»*

Putem compara prezența masculinului și a femininului în lista pitagoreică a contrariilor în partea unității și respectiv a pluralității. Dacă Plutarh avea vreun motiv să-i atribuie aceasta lui Zaratas este o altă problemă.

(*d*) *Apuleius,* Flor. *15* (*p. 21 Helm*): *«Unii spun că atunci când Pitagora a fost luat din Egipt ca prizonier al lui Cambyses, el a avut ca învățători pe magii persani și în special pe Zoroastru, maestrul tuturor învățăturilor religioase secrete.»*

(*e*) Id. Apol. *31* (*p. 36 Helm*): *«Mulți cred că Pitagora a fost discipolul lui Zoroastru și prin urmare că stăpânea magia.»*

(*f*) *Porph.* V. P. *12: «În afara faptului că i-a însoțit pe caldeeni, el a mers la Zaratas, care l-a purificat de păngăririle vieților sale anterioare și l-a învățat felul în care omul drept poate să-și păstreze puritatea, i-a explicat natura și care sunt principiile tuturor lucrurilor.»*

(2) Referințele generale la magi și la Persia

(*a*) *Cic.* Fin. *V, 29, 87: «Pitagora ... a mers la magii persani.»*

(*b*) *D.L. VIII, 3: «De asemenea, el a călătorit la caldeeni și la magi.»*

(*c*) *Porph.* V. P. *41: Pitagora ne învăța înainte de toate să spunem adevărul, căci aceasta este singura cale de a ne asemăna cu Zeul: «căci după cum a învățat de la magi, trupul zeului, pe care ei îl numesc Oromasdes, se aseamănă luminii, iar sufletul adevărului.»*

Trebuie reamintită importanța rostirii adevărului în educația persană, după cum relatează Herodot.

(*d*) *Iambl.* V. P. *19: «Luat prizonier de oamenii lui Cambyses, el a fost dus la Babilon. Acolo el își petrecea timpul cu magii, și, spre bucuria reciprocă, a fost inițiat în învățăturile lor sacre și a deprins calea ideală de închinare la zei. În tovărășia lor a învățat știința numărului, muzica, dar și alte obiecte de studiu.»*

(*e*) Ibid. *154: «El interzicea arderea cadavrelor oamenilor deoarece ca discipol al magilor nu dorea ca muritorii să aibă parte de cele divine.»*

Se poate compara în plus Pliniu, *N. H.*, XXV, 5, XXX, 2; Porph. *V. P.* 6; Lydus, *De Mens.* p. 21 Wünsch; Iambl. *V. P.* 151 (unde caldeenii și magii sunt menționați printre celți, iberieni și latini, dar alături și de alte contacte mai apropiate precum orficii, eleusinii, cei din Samotrake etc.).

Exista deci o tradiție puternică, provenind aproape sigur de la Aristotel, conform căreia Pitagora a învățat religia direct de la Zoroastru sau de la unii dintre magii persani. Totuși, toate detaliile sunt cunoscute doar de la scriitorii epocii greco-romane, sugerând clar că această idee nu este decât o bănuială bazată pe asemănări doctrinare, reale sau închipuite. În ceea ce privește principiile fundamentale, există o anumită asemănare, doar dacă trecem peste faptul că în zoroastrism cele două temeiuri ultime sunt zei personali, nu principii impersonale precum cele ale pitagoricienilor. Nu este clar nici măcar dacă trebuie să considerăm cultul persan monoteist sau dualist; să ne amintim cum au susținut unii monismul pitagoricienilor, după cum am tras și noi concluzia că principiul unității sau limitei este cel puțin mai valoros și mai important decât celelalte. La fel, J. Duchesne-Guillemin scrie despre sistemul persan:[99] «Ce système est-il avant tout un dualisme, ou un monothéisme? D'un certain point de vue, c'est un monothéisme: Ahura Mazdah est supérieur aux deux Esprits qui s'affrontent. Il est le créateur de toute chose... D'un autre point de vue, le système apparaît comme un dualisme: Ahura Mazdah est déclaré identique à son Esprit Bénéfique, et c'est en effet celui-ci qui crée;

mais il crée seulement un ordre bon, un bonheur possible qu'a dérangé la rébellion des méchants. Ce sont les hommes qui sont responsables du malheur... c'est aussi l'Esprit Mauvais... Ainsi donc, le monde a deux maîtres, deux créateurs.» («Este oare acest sistem esențialmente unul dualist sau unul monoteist? Dintr-un anumit punct de vedere, este monoteist: Ahura Mazda este superior celor două Spirite care se opun. El este creatorul tuturor lucrurilor... Pe de altă parte, sistemul pare dualist: Ahura Mazda este declarat identic cu Spiritul său Bun, și de altfel acesta de pe urmă este cel care creează; dar nu creează decât o ordine bună, o posibilă stare de fericire care a condus la răzmerița celor răi. Omenii sunt cei responsabili de rău... și Spiritul Rău... Astfel lumea are doi stăpâni, doi creatori»). Din concluzia sa răzbate o asemănare destul de mare cu pitagorismul, respectiv legată de subordonarea teoriei la practică: «Mais, plutôt que de disputer du monothéisme ou du dualisme de Zarathustra, il faut constater l'ambiguïté de son système — et se rappeler qu'il avait d'autres soucis que théoriques. Sa mission est d'agir et de faire agir: il réforme les rites, il proclame des mythes nouveaux.» («Dar în loc să discutăm în contradictoriu despre monoteismul sau dualismul lui Zarathustra, ar trebui să constatăm ambiguitatea sistemului său și să ne amintim că el avea și alte griji decât cele teoretice. Misiunea sa era de a acționa și de a conduce la acțiune: el a reformat riturile și a instaurat noi mituri»).

Găsim de asemenea în religia lui Zoroastru, fie în contribuțiile sale personale, fie în cele atribuite moștenirii sale, concepția despre Arta, «ordinea dreaptă», opoziția bine-rău exemplificată de lumină – întuneric și tabuul împotriva uciderii și sacrificiilor animale (*op. cit.* 23, 24, 27, 28, 35 sqq.). Pe de altă parte, o credință esențială a lui Pitagora lipsește – «La pré-existence des âmes n'est attestée en Iran que tardivement» («pre-existența sufletelor nu este atestată în Iran decât mai târziu», *op. cit.* 101) – și mai avem o caracteristică esențialmente elenică a filosofiei care aproape sigur că nu provine din Orient. După cum afirmă pe drept cuvânt Duchesne-Guillemin, Pitagora a avut o contribuție personală la formularea problemei pe care grecii au lăsat-o moștenire Europei de mai târziu: chestiunea reconcilierii dintre lumea inteligibilă și cea sensibilă, între domeniul ființei și cel al devenirii. Această problemă s-a născut din incompatibilitatea celor două moduri de cunoaștere, «qui, tous deux, étaient des inventions grecques, bien étrangeres à l'Iran: la connaissance mathématique (Pythagore) et la connaissance physique (les Ioniens). C'est parce qu'ils avaient développé ces deux sciences que les grecs, seuls dans l'histoire du monde, ont pu, à un certain moment, apercevoir la différence qui sépare la connaissance sensible et la connaissance rationnelle» («care, amândouă, erau invenții ale grecilor, cu totul străine Iranului: cunoașterea matematică (Pitagora) și cea fizică (ionienii). Tocmai datorită faptului că au dezvoltat aceste două științe, doar grecii au putut în toată istoria lumii să sesizeze la un moment dat diferența dintre cunoașterea sensibilă și cea rațională», p. 98).

După cum am văzut, afirmația că matematica este o invenție grecească este exagerată. În acest sens influența vecinilor lor răsăriteni este indiscutabilă, dar ea nu provine din Persia.

(*ii*) *Al doilea stadiu: generarea figurilor geometrice din numere.* În explicația ce se găsește în «Comentariile pitagoreice», Alexandru Polyhistor descrie întregul proces al genezei spunând că din monada combinată cu nelimitatul provin numerele, din numere punctele, din puncte liniile, din linii figurile plane, din figuri plane solidele; în cele din

urmă din solide provin corpurile sensibile. Tocmai am discutat producerea numerelor din elementele primordiale, limita și nelimitatul – exemplificate în special în imparitate și în paritate –, și din unitate. Ultima etapă o vom discuta mai târziu, iar acum vom vedea dacă generarea figurilor geometrice din numere ar putea proveni din pitagorismul pe care îl cunoștea Platon și dacă ea poate fi făcută mai ușor de înțeles. În acest sens e bine să ne reamintim de vechiul obicei – care i-a însoțit pentru mult timp pe matematicienii greci – de a reprezenta numerele într-o formă vizibilă, prin rânduri și puncte, litere sau pietricele așezate în modele regulate.[100] Procedeul îi conferea aritmeticii lor o alură geometrică și el a făcut ca aritmetica și geometria să rămână pentru mult timp înrudite, mult mai mult decât sunt astăzi. Chiar în zilele noastre, faptul că o formulă sau o ecuație poate fi reprezentată geometric dar și algebric îi este de folos oricărui matematician, căci înțelegerea dublei reprezentări îi permite să scape de capcanele care îi încurcau pe pionierii gândirii raționale.

Voi continua demersul de față adoptând ipoteza că pentru scopul nostru este suficient dacă o convingere a pitagoricienilor este atestată de Aristotel, de vreme ce el s-a dovedit perfect capabil să deosebească pitagorismul neplatonic de învățătura maestrului său. (Vezi n. 92).

Putem începe cu un pasaj care a mai fost deja citat parțial. În *Met.* 1036b8, Aristotel spune:

> *Unii ridică obiecția chiar cu privire la cerc și triunghi, bănuind că nu trebuie să le definim prin linii și spații libere, ci sunt determinate în aceeași măsură precum carnea și oasele pentru om, bronzul sau piatra pentru statuie. Ei leagă totul de numere, numind numărul doi formula liniei.*

Comentatorul grec care a semnat cu numele lui Alexandru din Afrodisia[101] susține pe bună dreptate că aceste rânduri se referă la pitagoricieni deoarece singura alternativă posibilă este școala lui Platon, de care Aristotel se distanțează imediat în rândurile următoare prin cuvintele: «Dar cei care postulează formele...» Același comentator oferă o explicație clară și moderată:

> *Unii – se referă la pitagoricieni – ridică obiecții chiar cu privire la cerc și triunghi. Ei spun că este greșit să le definim în termeni de linii, să spunem că «un cerc este o suprafață mărginită de o singură linie», sau «un triunghi este cea mărginită de trei linii», sau din nou «linia este o lungime continuă, extinsă într-o dimensiune». Căci linia este pentru triunghi și cerc o materie de bază, și la fel este continuitatea pentru linie, precum carnea și oasele pentru un om sau bronzul pentru o statuie. Or, dacă nu definim un om în termeni de carne și oase din cauză că acestea sunt componentele sale materiale, la fel nu trebuie să definim cercul sau triunghiul în termeni de linii și nici linia în termeni de continuitate. Din acest motiv, adică pentru aceea că linia și continuitatea sunt materia în triunghi etc., ei le reduc pe toate acestea la numere, care nu sunt materiale și nici nu au vreun substrat analog materiei, ci există independent. Deci, ei spun că formula liniei este cea a numărului doi; căci, observând că doi este primul rezultat al diviziunii (adică unitatea se divide întâi în două, apoi în trei și apoi în numerele mai mari), ei susțin că dacă definim o linie, nu trebuie să spunem că ea este «o cantitate divizată [sau extinsă] într-o dimensiune», ci că este «*primul *produs al diviziunii»; căci «primul» nu este, ca să spunem așa, un substrat material pentru linie, așa cum este continuitatea.*

Așadar, conform lui Aristotel, pitagoricienii aveau o idee vagă despre faptul că lucrurile trebuie definite în termenii esenței, formei sau structurii lor, nu în termenii materialului din care sunt alcătuite: o statuie nu este potrivit descrisă în termenii bronzului sau pietrei, ci în cei ai înfățișării sale și a ceea ce reprezintă. Pentru ei întinderea sau spațiul erau *materia* figurilor geometrice, iar *forma* putea fi exprimată doar în termeni de număr. Având în vedere preocuparea lui Aristotel pentru propria sa schemă cauzală, aceasta înseamnă că pentru pitagoricieni spațiul sau întinderea aparțineau domeniului nelimitatului, iar limita îi era impusă când ea era demarcată conform unui model geometric, adică numeric.

Vom continua cu un alt pasaj în care Aristotel se declară uimit de confuziile pe care le face teoria pitagoreică (*Met.* 1092b8):

> *Nu se explică destul de clar în ce chip numerele sunt cauzele substanțelor și ale ființei. Ar putea fi (1) în sensul de hotare*[102]*, precum punctele pentru mărimi. În acest sens, Eurytos stabilea câte un număr pentru fiecare entitate, omului cutare număr, calului alt număr, imitând forma lucrurilor vii prin pietricele, după procedeul acelora care atribuie numere formelor precum triunghiul sau pătratul; sau (2) deoarece armonia muzicală, omul și orice alt lucru constă din rapoarte de numere... Că numerele nu sunt substanță, nici cauza formei, este evident: substanța constă în proporție, în timp ce numărul este constituentul material, de exemplu numărul este substanța osului sau a cărnii doar în sensul în care se spune că ele cuprind «trei părți de foc și două de pământ.» În plus, un număr, oricare ar fi el, este totdeauna numărul* unor *lucruri – părți de foc, de pământ sau unități – în timp ce substanța este proporția unei cantități față de alta într-un amestec. Însă acesta nu mai este un număr, ci o proporție sau un amestec de numere, fie că este vorba de numere corporale sau de alt fel de numere.*

După cum am văzut, în entuziasmul lor pentru descoperirea bazei numerice (adică proporționale) a intervalelor muzicale cunoscute, discipolii lui Pitagora au încercat să facă din numere baza esențială a tuturor celor existente. Conform lui Aristotel, acest lucru poate însemna aici că orice lucru fizic constă din elemente combinate într-un anumit raport. Aceasta era metoda folosită în prima jumătate a secolului al V-lea de Empedocle, care era un filosof cu o considerabilă originalitate, deși aparținea cu siguranță tradiției pitagoreice, mai ales în ceea ce privește aspectul ei religios. În fr. 96, el descrie osul ca fiind format dintr-o *harmonia* de două părți pământ, două de apă și patru de foc. Dar atunci, obiectează Aristotel, toemai această proporție (de exemplu, întreaga formulă de 2:3) este esența sau forma, și nu numerele «doi» sau «trei» în sine. Ideea aceasta este o deformare inechitabilă a doctrinei pitagoriciene, dar deși încearcă să câștige teren susținând că numerele sunt constituenții materiali ai proporției, el se gândește fără îndoială la des repetata critică mai generală la adresa pitagoricienilor, conform căreia aceștia vorbesc despre numere ca și cum ele ar fi materiale în sens fizic, înzestrate cu mărime și greutate.

O a doua metodă cunoscută lui Aristotel de a demonstra doctrina conform căreia lucrurile sunt numere era de a presupune că structura lucrurilor este dependentă de formele geometrice, care la rândul lor pot fi descrise în termeni de numere, fiecărei figuri fiindu-i atribuit numărul minim de puncte pe care trebuie să-l conțină (două

pentru o linie, trei pentru un triunghi etc.). El amintește încercarea pitagoricianului Eurytos[103] de a aplica acest tip de descriere la ființele vii pe care le caracterizează explicit drept o extindere a asocierii numerelor cu figurile geometrice precum triunghiul și pătratul.

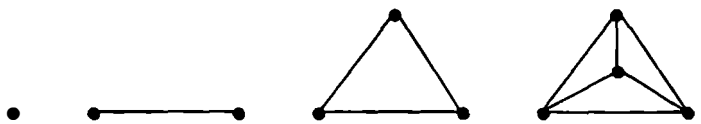
Folosind propria sa terminologie, Aristotel pe nedrept pune pe seama gândirii pitagoricienilor timpurii o confuzie. Nu este nevoie de discuția Stagiritului dacă aceștia folosesc numerele drept cauze materiale sau formale ale lucrurilor, de vreme ce ei nu cunoșteau această distincție. Sensul mai puțin complex pe care ei îl folosesc este clar. Lucrurile sunt numere sau, dacă vreți, baza naturii este numerică, pentru că solidele sunt construite din suprafețe, suprafețele din plane, planele din linii și liniile din puncte. În concepția lor geometrică despre numere, pitagoricienii nu sesizau nici o diferență între puncte și unități.[104] Conceptul esențial este *limita*. În alte pasaje din *Metafizica,* Aristotel se exprimă clar:

> (*a*) *1028b16: «Unii*[105] *cred că limitele corpurilor, precum suprafața și linia, punctul sau unitatea, sunt substanțe, mai degrabă decât corpul sau solidul.»*
>
> (*b*) *1090b5: «Mai sunt unii care, deoarece punctul este limita și capătul unei linii, linia limita sau capătul unei suprafețe și suprafața limita unui solid, susțin că este obligatoriu ca aceste naturi să existe.»*
>
> (*c*) *Vezi și 1002a4, observând cum, ca și în primul pasaj citat aici, unitatea și punctul sunt tratate de pitagoricieni ca fiind sinonime.*

Dacă pornim de la premisa că Aristotel știa (i) că pentru pitagoricieni punctul-unitate era primordial, din el provenea linia, din linie suprafața și din suprafață solidul, și (ii) că ei le identificau cu numerele, unu fiind numărul punctului și doi al liniei, putem să luăm în considerare textele altor autori care pot fi socotiți în sine mai puțin siguri decât Aristotel, dar care de fapt nu îl depășesc, deși ei ne pot indica și alte detalii ale schemei.

Cele zece capitole ale *Theologumena Arithmeticae,* atribuită lui Iamblichos, tratează pe larg despre Decadă, și conțin, după cum era de așteptat, mai multe teme mistice și teologice de tip neopitagoreic.[106] Totuși, aici găsim un pasaj atribuit cu precizie sursei sale, adică lui Speusip, «fiul surorii lui Platon, Potone, care i-a succedat la conducerea Academiei înaintea lui Xenocrate». Despre el se spune că ar fi scris un «elegant opuscul pe care l-a intitulat *Numerele pitagoreice* și care includea cele mai alese părți ale doctrinei pitagoreice și mai ales scrierile lui Philolaos.» A doua jumătate a acestei opere era dedicată în întregime proprietăților numărului zece, cu scopul de a arăta că el merită pe deplin titlul dat de pitagoricieni de număr desăvârșit și perfect (cf. mai sus). Pe parcursul descrierii sale, Speusip scria că acesta conține în sine, dincolo de toate proporțiile de bază (se referă, se pare, la proporțiile notelor muzicale «armonioase»), «formulele liniei, suprafețelor și solidului; unul este punctul, doi este o linie, trei este un triunghi, patru este o piramidă, și toate acestea sunt fundamentale și primordiale pentru celelalte figuri din fiecare clasă.» Mai târziu, el scrie: «Punctul este primul principiu care conduce la mărime, linia al doilea, suprafața al treilea și solidul al patrulea.»[107] Aristotel ne oferă garanții în favoarea faptului că doctrina nu-i aparține lui Speusip. Este foarte probabil ca el să o fi găsit în scrierile autorului său favorit, Philolaos, care, asemenea altor pitagoricieni, a inclus în scrierile sale învățături mult mai vechi. Altă sursă posibilă ar fi Archytas, căruia i s-a atribuit (de către Theo din Smyrna, DK, 44B11) cu adevărat o

lucrare despre Decadă. Schema descrisă mai sus, reprezentată grafic așa cum o gândeau pitagoricienii arată astfel:[108]



Aceeași corelație între numere și figurile geometrice este descrisă de scriitorul neopitagorician Nicomachos din Gerasa (c. 100 d.Cr.) în a sa *Introducere în aritmetică*. În cartea a doua, cap. 6, el scrie:[109]

> *Ocupând locul și având trăsătura unui punct, unitatea este începutul intervalelor și al numerelor, deși nu este ea însăși un interval sau un număr, la fel cum punctul este începutul unei linii, sau al unui interval, dar el nu este o linie sau un interval. Într-adevăr, când un punct se adaugă altuia, el nu crește, deoarece ceva adimensional adăugat la altceva adimensional nu va avea prin aceasta o dimensiune... Deci unitatea este adimensională și elementară, iar dimensiunea se găsește și se vede cel dintâi în numărul 2, apoi în 3, în 4 și în succesiune în numerele următoare: pentru că «dimensiunea» este concepută ca ceva între două extremități. Prima dimensiune este numită «linie», căci «linia» este cea care se întinde într-o direcție. Două dimensiuni se numesc «suprafață», deoarece ea este cea care se întinde în două direcții. Trei dimensiuni sunt numite «solid», deoarece el este cel care se întinde în trei direcții.*

Iar în capitolul următor:

> *Deci punctul este începutul unei dimensiuni, dar nu este el însuși o dimensiune, și totodată începutul unei linii, fără a fi o linie; linia este începutul suprafeței, dar nu este suprafață, și începutul unei dimensiuni duble, deși ea însăși nu se extinde în două direcții. În mod firesc, și suprafața este începutul unui corp, dar nu este ea însăși un corp, și la fel începutul unei dimensiuni triple, deși nu se extinde în trei direcții.* Exact la fel în cazul numerelor, *unitatea este începutul tuturor numerelor care cresc cu câte o unitate într-o direcție; numărul liniar este începutul numărului plan, care se întinde ca un plan în mai mult de o dimensiune, iar numărul plan este începutul unui număr solid, care posedă o adâncime în a treia dimensiune dincolo de cea dintâi.*

În primul pasaj Nicomachos insistă asupra faptului că punctul-unitate nu are deloc mărime, la fel cum linia (doi) nu are lărgime, iar suprafața (trei) nu are adâncime. Aceste afirmații constituie cu siguranță rezultatul rafinării tezei lui Pitagora și a discipolilor săi timpurii, care aderau la ideea mai naivă că un punct era mărimea cea mai mică, și deci că două puncte suprapuse sunt suficiente pentru a realiza cea mai scurtă linie. Raven sugerează (vezi mai ales *P. and E.* 161) că și aceste afirmații sunt dezvoltări preplatonice, și că evoluția constituia rezultatul criticii îndreptate împotriva concepției mai naive de către Zenon din Elea. Dacă este așa, atunci Aristotel ar fi trebuit să cunoască amândouă aceste concepții, iar prin aceea că vorbea fără entuziasm despre o filosofie pe care o socotea în orice caz ilogică ar fi trebuit să-l facă să nu le distingă cu atâta meticulozitate. Referindu-se la afirmația pitagoricienilor că «doi este formula

unei linii»[110], el spune că materia figurilor geometrice este continuitatea, iar numărul este elementul formal. Probabil interpretarea sa se referă la cei care credeau că o linie este ceva care se întinde între două puncte și nu că două puncte situate la capete formează o linie.

Progresia folosită în această concepție, sau în aceste concepții, este una aritmetică (1, 2, 3, 4). Aflăm de asemenea despre o altă metodă de a construi figuri geometrice, care conduce mai degrabă la o progresie geometrică (1, 2, 4, 8, adică punct, linie, pătrat, cub), de asemenea cunoscută lui Aristotel, dar totdeauna trebuie să rămână o ușoară îndoială cu privire la originea sa pur pitagoreică, după cum au arătat recent unii savanți englezi, dar fără a dovedi aproape nimic în acest sens.[111] Contextul aristotelic nu sugerează aceasta, Sextus Empiricus (*adv. Math.* X, 282) o numește tot pitagoreică, dar mai târzie decât prima, iar Proclos (*Eucl.* p. 97 Friedl.) o descrie pe a doua ca «mai pitagoreică». Trebuie să acceptăm că orice modificare a doctrinei pitagoreice făcută în cadrul Academiei va fi fost acceptată de la sine ca pitagoreică de majoritatea scriitorilor neopitagoricieni sau de cei de mai târziu. Totuși, deoarece este posibil să aibă o origine preplatonică, ea trebuie examinată mai îndeaproape.

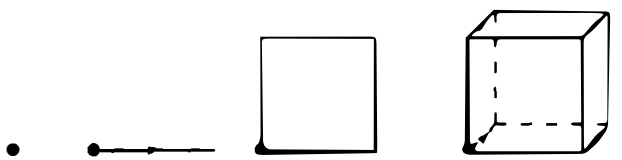
În prima carte din *De Anima*, în cadrul trecerii în revistă a teoriilor predecesorilor săi cu privire la natura sufletului, Aristotel critică teoria că sufletul ar fi un «număr auto-mișcător», pe care o socotește nu fără motive drept «mai mult decât absurdă». După ce arată în câteva cuvinte dificultățile principale pe care le-a găsit în această teorie, el continuă (409a3): «Mai mult, deoarece ei spun că o linie în mișcare generează o suprafață, iar un punct în mișcare generează o linie, mișcările unităților vor fi de asemenea linii, căci punctul este o unitate care are poziție.» Deși Aristotel nu menționează nimic aici, teoria conform căreia sufletul este un număr auto-mișcător îi aparține elevului și succesorului lui Platon, Xenocrate,[112] așa cum este atestat de alții. Atunci este foarte firesc să presupunem că subiectul lui φασι («ei spun») este Xenocrate și cei care erau de acord cu el. Pe de altă parte se poate argumenta că (i) având în vedere caracterul neomogen, ne-literar al tratatelor (note de curs etc.) care formează corpusul aristotelic, această ultimă afirmație nu este deloc necesară, (ii) susținând teza liniilor indivizibile, Xenocrate nu ar fi putut afirma teoria de mai sus fără a cădea într-o autocontradicție fundamentală. Rodier (*De An.* 1900 II, 141) a sesizat dificultatea aceasta, dar a sugerat posibilitatea ca Xenocrate să o fi depășit prin acceptarea simultană a indivizibilității timpului și a mișcării, teorie la care se referă Aristotel în *Phys.* 263b27. În orice caz, traducerea sa pare să arate că el are o îndoială persistentă («En outre, puisqu'*on dit* que...», «În plus, deoarece *se spune* că...»).

Teoria vizată aici de Aristotel este cunoscută sub numele de teoria fluxiunii, sub acest nume fiind amintită de Proclos (*loc. cit.* mai sus) cu cuvintele: «Alții definesc altfel linia, unii ca fluxiune a punctului, alții ca mărime extinsă într-o direcție.» După un scurt comentariu asupra acestor definiții, el se întoarce la o «explicație mai pitagoreică» – după cum o numește chiar el – conform căreia punctul este comparat cu unitatea, linia cu numărul doi, suprafața cu trei, iar solidul cu patru. Sextus se referă la fluxiune în mai multe locuri.[113] El descrie de asemenea și metoda mai timpurie, dar se pare că de două ori el le confundă. Referința sa la fluxiune în *Math.* VII, 99 este: «Concepem linia (care este o întindere fără lărgime) drept alunecarea unui punct, iar lărgimea (adică suprafața fără adâncime) drept alunecarea unei linii; prin alunecarea unei suprafețe,

se generează solidul.» La X, 281, după ce înfățișează secvența de generare punct-linie-triunghi-piramidă, Sextus explică:

> *Dar unii spun că de fapt solidul este format de la un punct. Prin alunecare punctul produce o linie, linia prin alunecare creează o suprafață, iar când aceasta este mișcată* (κινηθέν, *același verb folosit și de Aristotel în* De Anima) *în adâncime generează corpul în trei dimensiuni.* Dar această schemă a pitagoricienilor diferă de cea a predecesorilor lor. *Aceia creau numerele din două principii, unu și diada indefinită,*[114] *iar apoi din numere punctele, liniile, figurile plane și solidele. Dar aceștia construiesc totul dintr-un singur punct.*

Teoria fluxiunii dă secvența de generare punct-linie-pătrat-cub, nu punct-linie-triunghi-piramidă:



Că această teorie a apărut mai târziu decât cealaltă este tocmai ceea ce era de așteptat, deoarece ea este o rafinare a primeia. Cornford (*P. and P.* 12) vede în această rafinare un răspuns la aluziile critice ale lui Zenon din Elea, îndreptate împotriva concepției pitagoreice primitive despre mărimi conform căreia acestea sunt formate prin suprapunerea punctelor discrete și care ele însele au mărime. În concepția lui Raven, răspunsul imediat dat lui Zenon constă în postularea continuității, «nelimitatul», sau «materia» liniei, suprafeței etc., cum ar fi numit-o Aristotel, și în considerarea punctelor ca simple capete sau limite. Este trecerea de la o concepție despre linia minimală, constituită doar din două puncte în contact, la ideea liniei ca ceva ce se întinde între două puncte. Raven pune această dezvoltare pe seama generației lui Philolaos și Eurytos, deși nu este încă o teorie a fluxului pe care autorul o atribuie «unei generații de pitagoricieni cam din timpul platonicienilor, care au împrumutat-o de la aceștia» (*P. and E.* 109). Avem probabil motive să admitem încă o variantă, cea în care ea a fost elaborată în cadrul Academiei din timpul lui Platon, poate de Xenocrate. Ca și alte doctrine platoniciene, ea a fost însușită ca pitagoreică de generațiile mai târzii, pentru care platonismul și pitagorismul erau aproape același lucru. Ei nu trebuie acuzați de asta, deoarece, pe de o parte gândirea lui Platon este saturată de pitagorism, și pe de altă parte el și succesorii săi imediați au contribuit cu propriile lor modificări la ea. Singurul autor cunoscut nouă care știa cum stăteau cu adevărat lucrurile este Aristotel, iar în singura sa referință la teoria fluxiunii el nu numai că nu o atribuie deloc pitagoricienilor, ci sugerează ferm că ea i se datorează lui Xenocrate și tovarășilor săi din Academie.

Putem spune cu siguranță că teoria fluxiunii legată de generarea figurilor geometrice este gândită ca o soluție la problema mărimilor incomensurabile[115], indiferent dacă argumentele lui Zenon au sau nu vreo legătură cu ea. Această dilemă s-a născut din descoperirea incomensurabilității diagonalei unui pătrat cu laturile sale, o posibilă consecință a «teoremei lui Pitagora» (indiferent dacă a fost sau nu enunțată prima oară de greci), și a dat o lovitură concepției pitagoreice mai timpurii conform căreia «lucrurile

sunt numere», adică faptul că figurile geometrice, și în cele din urmă lumea fizică, se bazează pe o serie de numere întregi. Nici un raport între întregi nu poate sta la baza construcției unui triunghi dreptunghic.[116]

(*iii*) *Al treilea stadiu: generarea corpurilor fizice din figurile geometrice* (*cosmogonia*). «Din figurile geometrice solide provin corpurile sensibile», spun textele pitagoreice folosite de Alexandru (mai sus). Iar solidele însele erau constituite din numere – astfel, după cum spune Aristotel, pitagoricienii nu concepeau numărul, precum platonicienii, ca «separat de lucrurile sensibile, pe care ei le considerau compuse din numere. Ei construiesc de fapt întregul univers din numere, care nu sunt totuși unități monadice adevărate, căci ei le atribuiau unităților întindere.» (*Met.* 1080b16, citat mai sus).

Aristotel nu-și poate ascunde nemulțumirea cu privire la această procedură derutantă și ilogică. Cum se poate să tratezi numerele și elementele acestora ca având mărime? Dar chiar dacă facem o astfel de presupunere, cum pot ele produce corpuri care să aibă proprietăți fizice precum greutatea? Sau cum poate explicația lor să dea socoteală de mișcare și schimbare? «Ei nu ne spun nimic despre foc sau pământ sau alte corpuri asemenea deoarece, dacă nu greșesc eu, ei nu spun nimic despre corpurile sensibile ca atare.»[117]

Nemulțumirea lui Aristotel este ușor de înțeles. Până aici se pare că am avut de a face cu o lume de abstracții euclidiene, în care se poate vorbi cu îndreptățire despre *construcția* solidelor din puncte, linii și suprafețe, sau despre *progresia* punctelor în linii, suprafețe și solide. Dacă am putea trece atât de ușor și la pasul următor – «de la figurile solide la corpurile sensibile» – am putea vedea clar de ce, cel puțin pentru pitagoricienii timpurii, «lucrurile sunt numere». Cum s-a făcut acest ultim pas?

Nu există nici o indicație pentru explicarea coerentă și completă a cosmogoniei pitagoriciene. Mai mult, toate sursele de care dispunem, incomplete cum sunt, nu lasă urmă de îndoială că nu există (după cum era de așteptat în astfel de împrejurări) un singur sistem consistent pe care trebuie să-l descoperim. Diferiți pitagoricieni au oferit (nu neapărat la momente diferite de timp) mai multe explicații asupra relației între lumea fizică și numere (figurile geometrice). Una dintre metodele de a realiza trecerea a fost cea de a-i atribui fiecăruia dintre cele patru elemente (probabil și particulelor lor elementare) forma unuia dintre solidele regulate. Al cincilea dintre ele, dodecaedrul, era atribuit cosmosului cuprinzător, *ouranos*-ului însuși. Se presupune că este improbabil ca această teorie să-i aparțină chiar lui Pitagora sau urmașilor săi imediați, deoarece solidele regulate urmau să fie cunoscute probabil mult mai târziu, iar cele patru elemente au fost pentru prima dată explicit deosebite de Empedocle.[118] Structura geometrică a elementelor nu este pusă de Aristotel pe seama doctrinei pitagoreice, deși el a criticat-o pe larg ca și cum ar fi dată de Platon în *Timaios* (*De Caelo*, III, cap. 7 și 8). Dincolo de aspra critică aristotelică, caracterul îndoielnic al acestei teorii stă și în aceea că pitagoricienii au dat doar o explicație matematică a corpurilor fizice. Chiar dacă doctrina nu poate fi datată cu precizie, discuția ei dezvăluie unele probleme interesante în sine. Aëtius (bazându-se pe Teofrast) i-o atribuie lui Pitagora astfel (II, 6, 5, DK, 44A15): «Fiind cinci figuri solide, numite solidele matematice, Pitagora spune că pământul este făcut din cub, focul din piramidă, aerul din octaedru, iar apa din icosaedru, iar din dodecaedru este făcută sfera întregului.» Atribuirea doctrinei lui Pitagora este un loc comun și poate fi ignorată. Dar doctrina este exprimată în cuvinte

ce amintesc de Philolaos, și fiind indiscutabil pitagoreică, ea era cunoscută lui Platon dar aproape sigur era anterioară lui. Până ce nu putem demonstra contrariul, trebuie să acceptăm că ea îi aparține lui Philolaos. (Dacă acceptăm asta, nu trebuie să decidem încă nimic cu privire la celelalte fragmente.) Fragmentul lui Philolaos spune: «Corpurile în sferă[119] sunt cinci: focul, apa, pământul, aerul și al cincilea, carapacea (?) sferei.»[120] Acest pasaj invocă solidele regulate din textul lui Aëtius și cel puțin *prima facie* le corelează cu cele cinci elemente. Așadar, problema este dacă măcar una dintre aceste concepții putea să-i fie cunoscută sau să fie introdusă de Philolaos.

Solidele regulate sunt folosite de Platon în cosmogonia din *Timaios* unde, ca și în pasajul citat mai sus, patru dintre ele sunt identificate cu patru elemente, iar al cincilea cu universul ca întreg. Unii au crezut că schema era invenția lui Platon, atribuită greșit de compilatorii târzii lui Pitagora. Este mai probabil ca Platon să fi adoptat aici, ca și în alte locuri, și să fi elaborat noțiuni pitagoreice. Afirmația din Aëtius trebuie să provină de la Teofrast (înlocuind «Pitagora» cu «pitagoricienii», Burnet, *EGP*, 292, n. 2), care se pare că nu a greșit în această privință. Și Simplicius, care trebuia să se ocupe de tratatul lui Aristotel despre pitagoricieni, observa că după părerea lor focul este compus din piramide.[121] Rafinarea schemei întreprinsă de Platon, precum și imensa autoritate a dialogului *Timaios*, au făcut în mod firesc ca ele să se numească în Antichitatea târzie «figurile platonice».

Proclos spune că Pitagora însuși «a descoperit construcția celor cinci figuri cosmice» (*Eucl.* 65 Friedl., DK, 14, 6a). Construcția lor teoretică trebuie să fi venit mult mai târziu, iar cea a octaedrului și a icosaedrului îi sunt atribuite lui Theaitetos, matematician sclipitor și prieten al lui Platon, ucis în 369 î.Cr. Un comentator al cărții a XIII-a din tratatul lui Euclid spunea că așa-numitele cinci corpuri platonice nu provin de la Platon, ci de fapt cubul, piramida și dodecaedrul provin de la pitagoricieni, iar celelalte două de la Theaitetos (Eucl. V, 654, Heiberg). Tradiția este greu de evaluat, de vreme ce construcția octaedrului este un progres mai puțin important din punct de vedere matematic decât cea a dodecaedrului, bazându-se pe principii cunoscute mult înainte de vremea lui Theaitetos.[122] Totuși, a doua construcție este datată, în altă parte, mai devreme în istoria pitagoreică, înainte de istoria pedepsirii lui Hipassos, deoarece «el a desenat primul sfera construită din douăsprezece pentagoane» (Iambl. *V. P.* 88, DK, 18, 4). Atât Platon, cât și Philolaos (dacă doctrina din fragmentul de mai sus este cu adevărat a lui) identifică dodecaedrul cu sfera, iar acest pasaj este mai explicit cu privire la legătura dintre ele. Proclos ne reamintește cu insistență de expresia din *Phaidon* prin care Platon compară pământul sferic cu «mingile confecționate din douăsprezece bucăți de piele». Faptul în sine pare atât de familiar, încât este evident că pe vremea lui Platon era ceva obișnuit să se confecționeze mingi prin coaserea laolaltă a douăsprezece petice pentagonale de piele de forma dodecaedrului, care atunci când sunt umflate ajung la forma unei sfere. Contextul sugerează că peticele erau colorate diferit. Folosind aceeași expresie ca și Platon, Plutarh aseamănă cele două figuri descriind dodecaedrul, cu unghiurile sale obtuze ca fiind «flexibil, iar prin expansiune devine rotund ca mingile făcute din douăsprezece petice de piele» (*Qu. Plat.* 1003c).

Datarea realizării construcției teoretice a solidelor regulate a stârnit multe discuții.[123] Dar identificarea lor cu elementele este necesară nu mai mult decât recunoașterea existenței lor, ceea ce putea fi observat prin apariția lor în natură sub formă de cristale

minerale.[124] Construirea lor pe cale geometrică a fost o realizare treptată, încheiată parțial cel puțin înainte de Theaitetos. Se poate ridica o obiecție împotriva faptului că schema «philolaică» nu implică decât cunoașterea existenței solidelor: ele sunt numite în fragment «corpurile în sferă», iar dacă există măcar o trimitere la solidele regulate, ea presupune probabil cunoașterea faptului că toate pot fi înscrise într-o sferă. Totuși, la Euclid (XIII, 13) construcția solidelor și înscrierea lor într-o sferă sunt tratate ca una și aceeași problemă. Obiecția nu este poate semnificativă (deși ea sugerează că exprimarea nu este a lui Philolaos) și în schimb evidențele ne fac să credem că legătura între solide și elemente nu era imposibilă pentru Philolaos. Dar mai mult nu putem spune.

Fragmentul lui Philolaos vorbește despre cinci corpuri din sferă, patru dintre ele fiind cele patru elemente așa cum erau cunoscute din vremea lui Empedocle. Se pare că autorul recunoștea existența celui de al cincilea element; se poate presupune foarte firesc că doctrina pitagoreică descrisă de Aëtius îl recunoștea deopotrivă. Dacă este așa, cum influențează acest fapt atribuirea doctrinei respective lui Philolaos?

Pentru a întemeia cosmogonia pe cele cinci solide, nu era absolut necesar să se admită existența celor cinci elemente. În *Timaios,* Platon reproduce schema «philolaică» atât de exact încât au existat motive pentru a susține că ea este originală platonică și că le-a fost atribuită în mod eronat pitagoricienilor mai timpurii. Totuși în acest dialog nu se asociază dodecaedrul cu un anumit element, deși se spune că nu a fost folosit de Demiurg pentru nici unul dintre cele patru elemente, ci pentru forma întregului cosmos, care le conține pe toate. Cele mai timpurii menționări clare ale celui de-al cincilea element se găsesc în *Epinomis* (dialog ce aparține unui elev al lui Platon, dacă nu cumva lui însuși) și desigur la Aristotel; și amândoi scriitorii îl identifică cu *aither*-ul. Pe de altă parte, în *Timaios aither*-ul este socotit o specie de aer.[125]

«Al cincilea corp» (πέμπτον σῶμα) este îndeobște asociat lui Aristotel, care îi dovedește existența și îi descrie natura în capitolele al doilea și al treilea din Cartea I din *De Caelo.* El este substanța stelelor, despre care se credea înainte că sunt formate din foc. Pentru Aristotel, elementele se disting prin faptul că au locuri naturale și mișcări diferite. Locul natural al *aither*-ului este la circumferința universului sferic, iar mișcarea sa naturală nu este, precum cea a focului, rectilinie ascendentă și în afară, ci este circulară. Acesta este primul argument rațional legat de al cincilea corp, căci în dialogul *Epinomis* (*loc. cit.*) nu găsim decât atât: «Există cinci corpuri, pe care le putem numi foc, apă, al treilea aerul, al patrulea pământul și al cincilea *aither*-ul.»

Oare această învățătură are rădăcini mai vechi? În afară de posibilitatea în sine, care nu este unanim respinsă, ca dialogul *Epinomis,* care a ajuns la noi sub numele lui Platon, să fie cu adevărat o operă a sa de bătrânețe, există indicații exacte că, în ciuda celor spuse în *Timaios,* el a început să fie convins de existența celui de al cincilea element. Este vorba despre un citat direct după elevul său Xenocrate, găsit în comentariul lui Simplicius la *Fizica* lui Aristotel (p. 1165.27):

> *De ce el [Aristotel] o numește a cincea substanță? Evident, deoarece și Platon a declarat că substanța cerului trebuie să fie distinctă de cele patru elemente sublunare, pentru că el îi atribuia dodecaedrul și desemna fiecare din cele patru elemente printr-o formă diferită. El mai spune că substanța cerului este o a cincea. Această teorie este exprimată mai clar de Xenocrate, cel mai loial elev al lui, care în lucrarea sa despre viața lui Platon scrie: «Atunci el a clasificat*

făpturile în genuri și specii și le-a divizat până a ajuns la elementele lor, pe care le-a numit forme și corpuri în număr de cinci, aither, *foc, apă, pământ, aer.» Astfel, și pentru Platon* aither-*ul este al cincilea corp simplu separat de celelalte patru elemente.*

Se pare că Simplicius însuși arată că deoarece în *Timaios* Platon folosește cele cinci solide, el trebuia să postuleze în mod necesar cele cinci elemente. Acest lucru ar putea fi rezonabil doar dacă textul din *Timaios* nu-l contrazice, dar este greu de crezut că Platon ar fi rămas spre sfârșitul vieții în poziția incomodă de a avea cinci solide elementare și doar patru corpuri elementare pentru a le asocia lor. Aici Xenocrate, care îl cunoscuse bine, aduce informația sigură că la un anumit moment chiar Platon a deosebit *aither*-ul de celelalte elemente. Nu se observă în general că doctrina celor cinci elemente din *Epinomis* nu este identică cu cea a lui Aristotel, ci se apropie mai mult de ce se spune în *Timaios.* Pentru Aristotel, *aither*-ul este primul în ierarhie, substanța divină din care sunt realizate corpurile cerești. În *Epinomis,* «zeii vizibili», care constituie clasa superioară a ființelor divine, au corpuri de foc. *Aither*-ul este substanța din care sunt făcuți *daimones,* o clasă ușor inferioară de divinități intermediare între cele făcute din foc și cele făcute din aer, foarte apropiați celor din urmă. Într-adevăr, una și aceeași descriere este aplicată celor două clase de zeități (984e-985a). Deși cele cinci tipuri de corpuri se deosebesc, nu este o diferență prea mare față de concepția din *Timaios,* unde *aither*-ul este «cea mai strălucitoare și mai curată formă de aer», și care în forma inferioară se împrăștie la forma întunericului sau a beznei. Într-adevăr, în credința primitivă *aither*-ul a fost identificat pe parcurs atât cu aerul (la poeți vom găsi cuvintele folosite alternativ), cât și cu focul, ca la Anaxagora.

De fapt apariția celui de-al cincilea element în gândirea greacă a fost un proces treptat. În linii mari, o concepție generală comună despre univers pare să fi fost împărtășită de majoritatea gânditorilor, de religie sau filosofie, din veacurile dinainte de Platon. Cosmosul, o sferă înconjurată și limitată de cer, conține «opușii» aflați în conflict (pentru început, aceștia erau caldul, recele, umedul și uscatul), care în gândirea mai evoluată a lui Empedocle au devenit cele patru substanțe de bază: pământul, apa, aerul și focul. Natura reciproc distructivă a acestor elemente asigură faptul că toate creaturile zămislite din ele trebuie să fie muritoare. Dar această sferă cosmică nu reprezintă întreaga existență. Ea plutește, s-ar putea spune, într-o substanță care o înconjură din toate părțile și care are o întindere nedefinită. Acest «cuprinzător» (περιέχον) are o natură pură și mai bună, veșnică, vie și rațională – de fapt divină (θεῖον). O astfel de descriere i se aplică noțiunii de *apeiron* la Anaximandru, aerului la Anaximene și Diogenes din Apollonia, poate și focului-logos de la Heraclit (mai jos). Pitagoricienii susțineau că de fapt cosmosul «inspiră» din suflul infinit din afara lui (mai jos) și există suficiente motive pentru a crede că bazele dogmatice ale orfismului sau ale altor sisteme similare religioase de orientare mistică erau aceleași.[126] Deci savantul italian Rostagni avea motive să afirme următoarele în legătură cu opinia Evei Sachs:

Dacă discutăm despre o doctrină în adevăratul sens al cuvântului, un ansamblu formal și schematizat așa cum îl înțelegeau doxografii, autoarea este foarte îndreptățită să spună că aceasta era produsul epocii platonice și aristotelice. Dar conceptele fundamentale ale acestei doctrine existau toate sub diferite formulări, printre primii pitagoricieni, în măsura în care ei răspundeau unei intuiții mistice

universale. De fapt περιέχον (*«cuprinzătorul»*) *și* ἄπειρον (*«infinitul»*) *lui Anaximandru,* ἀήρ (*«aerul»*) *de la Anaximene,* ἄπειρον πνεῦμα (*«suflul infinit»*) *al pitagoricienilor și altele erau în esență unul și același lucru – cel care mai devreme sau mai târziu va fi numit* aither *și al cincilea element.*[127]

Când citim în Aëtius că Pitagora susținea că universul s-a născut «din foc și al cincilea element» (II, 6, 2, *Dox.* 333), nu trebuie să respingem afirmația ca fiind complet anacronică în esență, deoarece pitagoricienii dinainte de Platon nu ar fi folosit niciodată expresia «al cincilea element». Așa cum Aëtius mai târziu în rezumatul său (II, 6, 5) pune pe seama lui Pitagora aceste noțiuni, pitagoricienii vorbeau mai degrabă despre cele patru corpuri și despre sferă ca întreg, ceea ce implică fără îndoială că sfera este făcută dintr-o substanță diferită de cele patru, după cum reiese și din afirmația lui Platon. Când Platon spune despre Demiurg că a făcut cele patru elemente folosind patru dintre solidele regulate și pe al cincilea l-a utilizat pentru «întreg», nu putem deduce că «întregul» la el ar fi constituit din unul dintre cele patru elemente deja enumerate, orice ar fi afirmat el despre natura *aither*-ului.[128]

Din această mărturie mai degrabă întortocheată putem trage concluzia că relația elementelor fizice cu solidele regulate îi era cunoscută lui Teofrast ca o teorie pur pitagoreică și că informația era justă. Ea ar putea proveni chiar de la Philolaos, dar despre acest lucru nu putem fi siguri.[129]

Multe dintre sistemele cosmologice presocratice trec în două etape de la *arche*-ul lor fundamental la varietatea infinită a lumii. Din *arche*, sau din stadiul inițial în care toate erau «împreună», vor apărea mai întâi opușii fundamentali sau, în sistemele de mai târziu, cele patru elemente, iar din acestea provine la rândul ei lumea organică și alte substanțe naturale. Pitagoricienii invocau și alte etape suplimentare, deoarece pentru ei *archai* proveneau nu din număr, ci din elementele numărului; dar față de lumea fizică numerele erau *archai* și, asemenea contemporanilor lor, din aceste *archai* ei deduceau primordial, prin intermediul formelor geometrice, formele primare ale materiei, sau elementele fizice. Cel puțin unul dintre ei, Eurytos, a încercat să aplice mai departe cadrul numeric creaturilor vii precum oamenii și caii. Conform surselor pe care le avem la dispoziție (care provin chiar de la Aristoxenos), Eurytos era un pitagorician din sudul Italiei și elev al lui Philolaos. Se spune despre ultima generație de pitagoricieni, inclusiv Echecrates – cel căruia Phaidon (în dialogul platonic cu același nume) îi povestește ultimele clipe de viață ale lui Socrate –, că erau discipolii lui Eurytos și Philolaos.[130] Teofrast a aflat despre teoria lui Eurytos de la contemporanul lui Platon, Archytas din Tarent, care probabil constituia și sursa lui Aristotel. În unul dintre numeroasele reproșuri pe care le aduce pitagoricienilor, Aristotel spune (*Met.* 1092b8):

Ei nici măcar nu spun clar în ce chip numerele sunt cauzele substanței și ale existenței, poate ca limite, în felul în care punctele sunt cauzele mărimilor, așa cum susținea Eurytos, care spunea ce număr corespunde unui cutare lucru – de ex., că numărul acesta este al unui om iar acela al unui cal – reprezentând contururile creaturilor vii cu pietricele (ca și cei care reduc numerele la figuri triunghiulare sau pătrate) și nici ...

Teofrast afirmă ceva asemănător în scurta sa lucrare despre *Metafizica* (ed. Ross și Fobes, p. 13). El spune că ne-am putea aștepta ca, după ce oamenii au stabilit primul principiu sau primele principii, să ni se explice în continuare cum toate celelalte lucruri

provin din acestea și nu să se oprească din explicație brusc; «căci aceasta ne indică faptul că el era un om competent și înțelegător, care făcea ceea ce Archytas a spus o dată despre Eurytos că a făcut prin aranjarea anumitor pietricele: el spunea (conform lui Archytas) că acesta este numărul omului, acesta al calului, iar acesta al altcuiva».

O astfel de procedură ciudată este explicată mai în detaliu (deși nu mai puțin curios) în comentariul lui pseudo-Alexandru la pasajul din Aristotel citat mai sus (DK, 45, 3):

> *Să presupunem de dragul argumentului că numărul omului este 250 iar al plantei 360. Știind acest lucru, el va lua 250 de pietricele, unele negre, altele roșii, în general de mai multe culori. După aceea văruiește un perete și schițează conturul*[131] *unui om sau al unei plante, înfige apoi pietricelele în zid de-a lungul liniei, unele în dreptul feței, altele la mâini, și altele în alte părți. Apoi termină imaginea astfel realizată a omului cu un număr de pietricele egale cu numărul de unități care în concepția sa definesc omul.*

Fiind elev al lui Philolaos, Eurytos trebuie să fi trăit și să fi creat la sfârșitul secolului al V-lea. Se pare că el a încercat să extindă la speciile naturale acea doctrină specifică pitagorismului care explica numeric figurile geometrice echivalând linia cu 2, triunghiul cu 3 sau piramida cu 4, deoarece acestea sunt numerele minime de puncte necesare definirii structurii acestor figuri. Implicațiile acestei doctrine asupra lumii fizice prin construirea elementelor fizice din solidele regulate ar putea încuraja ideea că o simplă enumerare a punctelor-margine poate explica și natura organică. De aici deducerea «numărului omului» făcută prin numărul minim de puncte necesare pentru a garanta că suprafețele formate prin unirea lor vor reprezenta un om și nimic altceva. Să acceptăm că aceasta este o procedură mai puțin copilărească decât cea pusă adeseori pe seama sa, adică desenarea imaginilor cu pietricele și pretenția că astfel se stabilește numărul de atomi-unitate pe care îl conțin. Că nu aceasta era metoda folosită de el se arată prin aceea că Aristotel îl apropia pe Eurytos de cei care tratau numărul ca «hotare» (ὅροι).[132] În același timp, natura arbitrară și subiectivă a metodei (chiar dacă presupunea folosirea pietricelelor de culori diferite) ne indică naivitatea de care putea da dovadă un pitagorician, chiar la sfârșitul secolului al V-lea și începutul secolului al IV-lea, când trebuia să aplice explicațiile lui matematice naturii lumii fizice.

Aristotel îi menționează foarte rar pe pitagoricieni după nume, ceea ce ne poate indica faptul că demonstrația modului în care «lucrurile» pot fi numere îi era foarte specifică lui Eurytos. Imediat după aceasta el oferă o explicație alternativă, conform căreia diferențele între calități precum albul, dulcele și caldul se pot atribui diferitelor rapoarte de numere. Aristotel exemplifică aceasta într-un mod cam neatent, care de multe ori îl mulțumește când discută astfel de probleme ce par chiar ridicole în ochii lui: «Esența cărnii sau a oaselor este numărul, în sensul următor: trei părți de foc la două de pământ.»[133] Pentru pitagoricieni, diferența esențială între diversele tipuri de corpuri stă în *harmonia* sau *logos*-ul prin care se combină elementele. Elementele însele sunt asamblate din figuri definite matematic, astfel că «întregul univers este o *harmonia* și un număr». Iată cum este compusă *limita*; ea este un *cosmos* și ca atare e *bună*, iar dacă elementele *nu* sunt combinate într-o proporție matematică se ajunge la un rest de haos, rău, urâțenie, boală și așa mai departe. Cea mai bună expunere păstrată a acestei viziuni a lumii este dialogul platonician *Timaios*. Nu trebuie să ne preocupe nemulțumirile lui Aristotel stârnite de o astfel de viziune asupra lucrurilor – că numărul și proporția nu

sunt identice, că orice se poate transforma în orice altceva,[134] că o combinație bună nu are de-a face cu proporția strict aritmetică sau geometrică ce o caracterizează: «amestecul de miere și apă nu mai este potrivit dacă se face într-un raport de trei la trei, de fapt este mai bine ca mierea să fie doar bine dizolvată în apă, nu într-o anumită proporție față de ea.» Remarca sa nu ne ajută decât să ne facem o idee despre cum e mai probabil să fi fost doctrina lor. Ea era la bază o concepție care probabil s-a găsit de la bun început la pitagoricieni, chiar dacă acceptarea corelației elementelor cu solidele regulate este o rafinare ulterioară.

Despre cosmogonia pitagoreică exprimată în termeni mai apropiați fizicii există unele indicații de valoare la Aristotel, la care pot fi adăugate unele extrase din scriitori de mai târziu. El spune (*Met.* 989b34) că «ei vorbeau despre nașterea universului și dădeau multă atenție cursului actual al evenimentelor», confundând realitatea fizică cu cea abstractă, numerică. În altă parte, el spune ceva mai mult despre acest proces.

Următoarele pasaje sunt relevante:

(*a*) Met. *1091a12: «Este absurd sau chiar imposibil să presupui generarea numerelor, căci ele sunt eterne. Cât privește părerea pitagoricienilor asupra acestei chestiuni, este fără îndoială că ei o acceptă. Ei spun limpede că o dată ce s-a constituit unitatea – din plane sau din suprafețe sau din sămânță sau din altceva pe care ei nu-l pot preciza –, părțile cele mai apropiate ale nelimitatului au început să fie atrase înăuntru și limitate de limită. Totuși, deoarece ei înșiși pretind că vorbesc despre creația lumii și că vor ca ea să fie înțeleasă într-un sens fizic, trebuie să-i examinăm în strânsă legătură cu aceasta și să-i eliminăm din cercetarea actuală»* [sc. *care privește principiile abstracte*].

(*b*) Phys. *203a6: «Dar* [sc. *spre deosebire de Platon*] *pitagoricienii așează infinitul printre lucrurile perceptibile – căci ei nu cred că numărul este separat de acestea – și spun că ceea ce este în afara cerului este infinit.»*[135]

(*c*) Met. *1092a32: Atunci când discută și respinge mai multe căi prin care numerele pot fi gândite ca fiind generate din principii prime, Aristotel spune: «Sau cumva numărul ia naștere din sămânță? Dar din ceva care este indivizibil nimic nu poate lua naștere.»*

(*d*) *La cele două mențiuni de mai sus despre sămânță se poate adăuga și cea a lui Theo din Smirna, p. 97 Hiller. Discutând diferitele interpretări ale* tetraktys*-ului pitagoreic, el spune: «Al șaselea* tetraktys *aparține lucrurilor care iau ființă. Sămânța este analogă unității și punctului, crescând în lungime cu 2 într-o linie, în lățime cu 3 într-o suprafață și în grosime cu 4 într-un solid.»*

(*e*) *Aristotel,* Phys. *213b22 (discutând în general opiniile predecesorilor săi despre vid): «Pitagoricienii spun de asemenea că vidul există și că el intră în univers din suflul infinit, presupunând că universul inspiră din vidul real*[136] *din afara lui. Vidul face ca diferitele lucruri să stea la distanță unul de celălalt, căci ei definesc vidul ca ceva care separă și împarte lucrurile alăturate. Acest lucru se întâmplă în primul rând în cazul numerelor: vidul divide natura lor.»*

(*f*) *În comentariul său, Simplicius parafrazează pasajul din* Fizica *astfel (651.26): «Ei spun că vidul intră în cosmos ca și cum ar fi inspirat un fel de suflu care se găsește în exterior.»*

(g) *Pentru a ilustra același pasaj Stobaios citează din tratatul despre pitagoricieni scris de Aristotel, acum pierdut* (*Stob.* Ecl. *I, 18, 1c* (*DK, I, 460, 3*)): *«În prima carte a lucrării despre filosofia lui Pitagora, Aristotel spune că universul este unic și că din infinit el își extrage timpul, respirația și vidul care deosebește locurile lucrurilor separate»* (*Ar. fr. 201 Rose*).

(h) *Aët. II, 9, I* (Dox. *338*): *«Discipolii lui Pitagora spun că în exteriorul cosmosului se întinde vidul, în care respiră și din care inspiră universul.»*

Elementele primare ale lumii sunt numerele. După cum știm, ele însele sunt constituite din elementele primare – limita și nelimitatul, imparul și parul –, dar din punctul de vedere al cosmogoniei «la început a fost Unu». «Ei presupun că Monadele lor au mărime», afirmă plin de indignare Aristotel altundeva (*Met.* 1080b19), «dar le scapă explicația felului în care a fost construită cu mărime unitatea primordială». Explicațiile lor nu-l satisfac, dar cel puțin se pare că el nu le-a inventat pe cele pe care le amintește și le respinge. S-a sugerat că unitatea era formată din plane, caz în care trebuie să fie un solid, cel puțin la fel de complex ca o piramidă. Pe baza principiilor pitagoreice ar trebui ca ea să fie numărul 4, nu 1, astfel că Theo are mai multă dreptate să o identifice cu punctul. De obicei în mod vizibil Aristotel nu este prea minuțios, însă pitagoricienii înșiși erau foarte neatenți și inconsecvenți în privința echivalenței dintre entități și anumite numere.[137] Fără îndoială, la un anumit moment unitatea a fost echivalată cu cel mai simplu solid elementar, adică piramida sau atomul-unitate al focului.

Următoarea sugestie cunoscută și de Aristotel este interesantă. Prima unitate constă dintr-o sămânță, sămânța lumii, precum *gonimon*-ul atribuit lui Anaximandru. Cele ce urmează în pasajul (a) de mai sus, ca și ceea ce se spune despre număr altundeva dar și în pasajul (b), arată că acesta este felul în care trebuie înțeleasă unitatea, atât ca număr, cât și ca nucleu al lumii fizice. Vechea analogie poetică între lume și o făptură poate fi urmărită de la zeul antropomorfic Ouranos la Hesiod, apoi la filosofii presocratici până la *Timaios* al lui Platon, persistând în concepția lui Aristotel despre stelele însuflețite. Iată o reminiscență a aspectului religios al pitagorismului și a credinței lor în înrudirea dintre toate făpturile. Ideea este exprimată foarte bine de Sextus într-o afirmație care, așa cum recunosc Cornford și Delatte, păstrează neîntinat spiritul pitagorismului timpuriu. «Discipolii lui Pitagora și Empedocle, și majoritatea filosofilor italici, spun că există o anumită comunitate care ne unește nu doar între noi și cu zeii, dar și cu creaturile cele mai primitive. Există de fapt o singură suflare, sufletul, care pătrunde întregul cosmos și care ne unește cu acestea.»[138] Nimic nu poate fi mai firesc decât faptul că lumea trebuie să crească dintr-o sămânță, la fel ca orice altă creatură. Formarea cosmosului era privită ca impunerea Limitei asupra Nelimitatului, dar deopotrivă ca penetrare a materiei feminine prin sperma dătătoare de formă a principiului masculin. Se poate compara includerea masculinului sub titulatura limitei și a femininului sub cea a nelimitatului în lista opușilor.[139]

Nu știm mai mult decât Aristotel despre felul în care ei credeau că unitatea-sămânță a fost însămânțată în Nelimitat. O dată ajunsă acolo, ea a crescut inspirând Nelimitatul aflat în afara sa, asimilându-l, adică adaptându-l limitei și conferindu-i structură numerică. Aspectul fizic al procesului (care, considerat din punct de vedere matematic, este generarea seriei numerice) seamănă cu respirația, Nelimitatul fiind numit fie *pneuma*, fie *kenon* (gol, vid). Ca prim act al acestui univers nou-născut, respirația se

aseamănă oarecum cu explicația dată nașterii animalelor de pitagoricianul Philolaos.[140] Atât sămânța, cât și pântecele sunt fierbinți, și astfel se explică de ce întregul corp al noului născut este de asemenea fierbinte. Căci «imediat după naștere animalul respiră aerul exterior care este rece, iar apoi îl dă afară, ca pe o povară.» Aceasta este pentru a putea răcori căldura trupului «prin inspirarea suflării luate din exterior».[141] După toate aparențele, această paralelă se extinde și asupra căldurii, sămânța-unitate a lumii fiind gândită ca un foc (mai jos). Așadar și în cosmogonie unul dintre scopurile respirației universului pe cale de a se naște ar putea fi acela de a răci acest foc pentru a genera celelalte elemente; dar despre așa ceva sursele nu spun nimic.

Mai precis, cosmogonia pe care o discutăm acum este probabil anterioară celei a lui Philolaos, deși la început era probabil suficient de apropiată de aceasta pentru a prezenta aceeași paralelă în legătură cu nașterea animalelor. Unele caracteristici ale expunerii de față aparțin mai probabil începutului, decât sfârșitului secolului al V-lea, deci ne apropie foarte mult de epoca lui Pitagora. Eșecul filosofilor naturaliști de la început de a deosebi spațiul gol de unele forme corporale de substanță a fost unul dintre aspectele rămase descoperite în fața atacului devastator al lui Parmenide, care afirma că spațiul sau vidul «nu este existentul», adică nu există, și că fără el nu există mișcare. Atomiștii au fost primii care au deosebit explicit corpul de spațiu, iar Empedocle de fapt a enunțat din nou teza lui Parmenide conform căreia spațiul gol nu poate exista (fr. 14). Dar ideea unui «suflu infinit» care înconjoară universul nu mai putea fi menținută după ce Empedocle a spus că aerul este doar unul dintre cele patru elemente, toate aflate pe același nivel al existenței, nefiind nici măcar cel mai exterior dintre ele (care era focul, fr. 38.4). Ea le este mai apropiată lui Anaximandru și lui Anaximene, care credeau într-un substrat fundamental nelimitat în care, prin diferențierea de la un anumit punct, cosmosul își are originea. Pentru Anaximene acest substrat material este aerul sau suflul, care nu doar înconjoară universul, dar îi dă și viață. Originalitatea lui Pitagora nu rezidă însă în acest lucru, ci în faptul că a impus o ordine matematică masei haotice de materie informă, ceea ce pentru el nu însemna atât impunerea unei organizări numerice *asupra* acesteia, cât mai degrabă transformarea ei *în* numere. Numerele (așa cum citim din citatul (e) preluat din *Fizica* lui Aristotel) au întindere spațială, și vidul le ține despărțite. Lucrurile trebuie ținute separate de *ceva* anume, iar singura formă de existență imaginabilă până atunci era substanța corporală; deci el este conceput ca o formă extrem de rarefiată de materie. Desigur, aerul nelimitat, omniprezent și însuflețit era mai degrabă o moștenire acceptată tacit, decât un concept susținut explicit.

Aristotel în pasajul (e) de mai sus și Simplicius în comentariul pe care îl face (f) par să spună negreșit că pitagoricienii în discuție identificau golul, suflul și Nelimitatul. Acest lucru poate fi pus la îndoială, în parte din cauza acceptării necondiționate a alterării moderne a textului aristotelic, și în parte pe baza inconsistenței sale cu citatul din tratatul pierdut al lui Aristotel (pasajul g).[142] Din punct de vedere lingvistic nu este nici o dificultate. În greacă repetarea lui καί poate folosi pentru a lega diferite descrieri ale aceluiași lucru. Dar putem spune oare nu doar că vidul și suflul se identifică, ci și că amândouă se identifică cu timpul? Da, deoarece pentru un pitagorician timpul (sau strict vorbind materia brută a timpului cel puțin) este doar un alt aspect al Nelimitatului. Ca materie fizică, el este hrana cosmosului pe cale să se nască și care crește; ca spațiu, sau ca întindere, el se poate supune restricției unei forme matematice; dar Nelimitatul are totodată un aspect temporal, precum orice *apeiron*. Până la mijlocul secolului

al V-lea diferitele sensuri ale cuvintelor «nelimitat» sau «nesfârșit» nu erau distincte, iar primii care le vor deosebi nu vor fi pitagoricienii. De asemenea, ca simplă durată sau mișcare haotică, el urma să fie cuprins în cosmos și să fie limitat, adică împărțit în nopți, zile, luni și ani, care în concepția grecilor erau singurele care meritau numele de *chronos* (timp) și erau de neconceput fără mișcările ordonate și recurente ale soarelui, lunii și stelelor.[143]

Este clar (și pasajele care vor fi discutate mai jos o confirmă) că expansiunea cosmosului începe din centru către exterior. Trecând de la cosmogonie la cosmologie, sau la structura universului închegat, găsim de asemenea că pentru pitagoricieni centrul era ocupat de foc. Din punct de vedere fizic, sămânța-unitate avea natura focului, și putem intui ce se ascunde în spatele afirmației doxografice succinte a lui Aëtius că «Pitagora deducea lumea din foc și din al cincilea element.» Elementul activ și formativ este unitatea fierbinte[144]; materialul viu din care se hrănește este identificat de Pitagora cu aerul sau suflul, dar de fapt este substanța care împrejmuiește sau înfășoară lumea (τὸ περιέχον); majoritatea presocraticilor credeau în ea, iar cosmologii de mai târziu au separat-o ca al cincilea element (mai sus).

Aproape sigur se credea că, o dată ce a luat ființă, cosmosul este veșnic. Nu avem dovezi directe despre acest lucru, dar Zeller are dreptate să o deducă din doctrina repetiției exacte a istoriei, care este creditată ca fiind pitagoreică de Eudemos într-un citat din cartea a treia a *Fizicii* sale, pe care îl avem grație lui Simplicius.[145] El este citat pentru a exemplifica distincția între recurența simplă particulară, precum cea între fiecare primăvară sau vară succesive, și recurența evenimentelor reale individuale. Propoziția relevantă este: «Dar dacă cineva îi crede pe pitagoricieni că același eveniment va avea loc încă o dată identic și că eu voi sta din nou aici discutând cu tine, cu același baston în mână, și tu vei sta tot acolo, iar toate vor fi așa cum sunt, atunci este normal să spui că timpul însuși se va repeta identic.» În scurta listă de dogme care în opinia sa poate fi pusă fără probleme chiar pe seama lui Pitagora (idee preluată probabil de la Dicaiarchos, vezi mai sus), și Porfir citează opinia că «evenimentele trecute se repetă periodic și nimic nu este nou în sens absolut.»

Taylor (*Comm. on Tim.* 87) greșește când leagă acest fapt de teoria, caracteristică ionienilor, a creației și distrugerii alternative a lumii. Exemplul lui Eudemos include o referință la reîncarnare, și în general la doctrina repetării veșnice a istoriei (frecventă în gândirea grecească), care este legată de cea a indestructibilității lumii.[146] Este sigur că pitagoricienii erau printre cei criticați de Aristotel deoarece credeau că lumea poate avea un început și totuși să fie veșnică (*De Caelo*, 279b12), iar noțiunea lor de repetare ciclică a istoriei se putea adapta firesc cu cea a Anului Mare sau Perfect. Aceasta era perioada (estimată în diferite feluri în Antichitate) necesară ca soarele, luna și alte planete să ajungă din nou în aceeași poziție relativă unele la altele ca și cea avută la un moment dat. Platon o definește în cel mai pitagoreic dialog al său, *Timaios* (39d), iar o versiune a sa i-a fost atribuită mai târziu lui Philolaos.[147]

(d) Cosmologia

Una dintre cele mai remarcabile trăsături ale cosmologiei pitagoreice indicată de Aristotel este aceea că ea scoate pământul din centrul universului și îl transformă într-o planetă care se învârtește în jurul centrului la fel ca celelalte. Această idee nu are

corespondent în gândirea preplatonică și necesită un salt semnificativ al imaginației științifice, care s-a dovedit prea mare pentru Platon însuși. În orice caz, nu a fost o anticipare a teoriei heliocentrice, chiar dacă ar fi corect să fim de acord cu Burnet că «identificarea focului central cu soarele era un detaliu în comparație» cu dispunerea pământului într-o mișcare de revoluție pe orbită. Centrul întregului sistem era ocupat, după cum credeau pitagoricienii, de un «foc» pe care nu îl putem vedea deoarece partea pământului pe care trăim este întoarsă de la acesta. Același sistem includea, pe lângă soare, lună și alte planete cunoscute, un «antipământ» invizibil nouă din același motiv. Relația soarelui, în calitate de corp dătător de căldură și lumină, cu focul central nu este explicată de Aristotel în lucrările sale păstrate, însă conform altor izvoare mai târzii era un caz de reflexie ca acela al luminii lunii provenite de la soare.

Acesta este pe scurt sistemul. Voi prezenta întâi pasajele doar descriptive și apoi voi aminti ce au spus Aristotel și alții despre motivele care i-au condus pe pitagoricieni la el și toate celelalte probleme care ar putea să apară.

(*a*) *Aristotel,* De Caelo, *293a17: «Părerile sunt împărțite în ceea ce privește poziția pământului. Majoritatea dintre cei care susțin că întregul univers este finit spun că acesta stă în centru, însă cei din școala italică, numiții pitagoricieni, contrazic această opinie. Aceștia afirmă că în centru se află focul, iar pământul este una dintre stele și produce noaptea și ziua după cum se învârtește în cerc în jurul centrului. Mai mult, ei au inventat un alt pământ, opus față de al nostru, căruia i-au dat numele de ‹antipământ›, fără să caute nici o descriere sau explicație în conformitate cu fenomenele observate (aparențele), ci au încercat să aducă forțat aparențele în acord cu explicațiile și opiniile lor proprii...»*

(*b*) De Caelo, *293b15: «Aceasta este deci convingerea unora despre poziția pământului, iar în ce privește repausul sau mișcarea lui părerile sunt împărțite. Aici iarăși oamenii nu gândesc la fel. Aceia care neagă faptul că el se află în centru presupun că se învârtește în cerc în jurul centrului, și nu doar pământul, ci și antipământul, după cum am explicat deja. Unii cred chiar că există un număr de astfel de corpuri purtate pe traiectorii din jurul centrului, invizibile nouă datorită interpoziției pământului. Aceasta le servește și pentru a explica de ce eclipsele lunii sunt mai frecvente decât cele ale soarelui, și anume pentru că luna este acoperită de fiecare din aceste corpuri mobile, nu doar de pământ.»*[148]

(*c*) *Aët. II, 29, 4 (versiunea lui Stobaios, DK,. 58B36):* (Despre eclipsele lunii) *«Unii pitagoricieni, conform cercetărilor lui Aristotel și afirmației lui Phillipos din Opus, spun că ele se produc prin interpunerea uneori a pământului, alteori a antipământului.»*

(*d*) *Simplicius, în comentariile la* De Caelo *(511.25), citează o descriere ceva mai completă aparținând lui Aristotel, luată dintr-o operă pierdută a acestuia despre pitagoricieni, dar care nu aduce nimic nou. Antipământul, spune el, este numit astfel deoarece este opus pământului; el se află cel mai aproape de focul central, pământul fiind al doilea și luna a treia. În mișcarea sa de revoluție în jurul centrului, pământul produce noaptea și ziua «conform relației sale cu soarele».*

Un număr de alte pasaje mai târzii pun în legătură acest sistem cu numele lui Philolaos, pitagoricianul.

(e) Aët. III, 11, 3 (DK, 44A17): «Philolaos pitagoricianul spune că focul se află în centru, numindu-l inima universului; al doilea după el este antipământul, iar al treilea pământul locuit, care prin revoluția sa rămâne opus antipământului, și de aceea locuitorii acestui pământ nu îi pot vedea pe cei de pe celălalt.»

(f) Aët. III, 13, 1-2 (DK, 44A21): «Spre deosebire de ceilalți filosofi, care spun că pământul este în repaus, Philolaos pitagoricianul spune că el se învârtește în jurul focului pe o orbită circulară înclinată asemenea soarelui și lunii.»

(g) Aët. II, 7, 7 (Despre ordinea cosmosului) *(DK, 44A16): «Philolaos spune că există un foc în centru și îl numește inima întregului, casa lui Zeus, mama zeilor, altarul, susținătorul și măsura naturii. Mai mult decât atât, există un alt foc în jurul universului la limita sa superioară. Cel din mijloc este primul în ordinea naturii, și în jurul său dansează zece corpuri cerești divine: cerul și planetele,*[149] *după ele soarele, sub acesta luna, după care pământul, și sub pământ, antipământul. După acestea vine focul care stă ca o inimă în centru.*

Regiunea extremă a cerului înconjurător, unde elementele sunt în starea cea mai pură, el a numit-o Olimp; a folosit kosmos *pentru regiunea de sub cercul Olimpului, în care își au locul cele cinci planete, soarele și luna; iar* ouranos *era regiunea sublunară dedesubtul acestora și înconjurând pământul, mediul schimbării și al devenirii.»*[150]

(h) Aët. II, 20, 12 (Despre natura soarelui) *(DK, 44A19): «Philolaos pitagoricianul afirmă că soarele este asemenea sticlei. El primește reflexia focului din cosmos și filtrează pentru noi lumina și căldura, astfel încât putem spune că avem doi sori, substanța incandescentă din cosmos și ceea ce se reflectă de la soare datorită asemănării sale cu o oglindă; doar dacă cineva nu vrea să îl definească și pe al treilea ca pe o rază împrăștiată către noi de reflexia sa din oglindă.»*[151]

(i) Aët. II, 30, 1 (DK, 44A20): «Unii pitagoricieni, printre care și Philolaos, explică aparenta asemănare a lunii cu pământul spunând că ea este de asemenea locuită de creaturi vii și plante care sunt mai mari și mai frumoase ca ale noastre. Animalele de acolo sunt mai puternice de cincisprezece ori și nu au excreție, iar ziua lungă în mod corespunzător.»

Izvoarele citate până acum prezintă un singur sistem coerent, care este atribuit fie autorilor anonimi, fie lui Philolaos. În centru se află focul, iar pământul nostru se învârtește pe a doua orbită de la centru, cea mai apropiată fiind parcursă de antipământ. Apoi vin luna, soarele, cele cinci planete, și la urmă sfera stelelor fixe care mărginește totul și este incandescentă precum centrul. Se știe că lumina lunii este împrumutată și, ca prin focul închipuit să se dovedească o sursă centrală de lumină, acest caracter derivativ este extins și asupra soarelui.[152] Eclipsele lunii sunt deja atribuite umbrei făcute de pământ, deși se presupune că uneori lipsa luminii sale poate fi datorată antipământului sau chiar (după cum spun unii) unuia dintre numeroasele corpuri planetare necunoscute. Luna este dintr-o substanță asemănătoare pământului, iar viața de acolo aparține unui gen mai cuprinzător, mai viguros și mai frumos decât viața

noastră.[153] Aceasta se datorează fără îndoială poziției sale la limita regiunii sublunare. Așezarea focului în centru, ca și la circumferință, este o inovație pitagoreică, dar în același timp sistemul urmărește credința filosofico-religioasă curentă conform căreia cu cât se urcă mai «sus» în universul sferic, cu atât «mai pure», și de aici mai aproape de divin și mai imune la schimbare și decădere, sunt substanțele găsite acolo.

Milesienii și Heraclit aveau concepții foarte fanteziste despre eclipsele lunii. Declarațiile izolate din scrierile de mai târziu atribuite lui Thales și Anaximene nu pot sta în picioare în fața mărturiei conform căreia până la Anaxagora și Empedocle nimeni (cu excepția discutabilă a lui Parmenide, aproape contemporan cu ei) nu știa că ea era luminată de soare. Aceasta pare a fi o descoperire a lui Anaxagora[154], deși el îi simpatiza pe pitagoricieni, despre care știm că preluaseră credința mai primitivă a lui Anaximene (mai sus) în «corpurile pământești» care se învârtesc o dată cu stelele, văzând în aceasta o posibilă cauză parțială a eclipselor lunii. Același adevăr era cunoscut de Empedocle (fr. 42), care de asemenea avea o teorie neobișnuită despre soare, care probabil că i-a ajutat pe pitagoricieni la formarea propriei lor teorii (Aët. II, 20, 13, DK, A56; cf. A30). Din păcate această teorie nu s-a păstrat într-un citat propriu-zis din poemul său, iar unele locuri din descriere sunt obscure; însă el spunea că există doi sori, deoarece soarele pe care îl vedem este reflexia focului ce inundă cealaltă emisferă a universului. Chiar dacă nu este identică cu cea pitagoreică, această teorie punctează faptul că probabil s-ar fi spus că există doi sori și că al nostru își primește lumina și căldura prin reflexie. Ea este bizară, ceea ce sugerează că pitagoricienii au adaptat-o mai degrabă decât să o inventeze, deși nu putem fi absolut siguri în acest caz.

Toate acestea echivalează cu mărturia suficient de credibilă conform căreia cosmologia atribuită de Aristotel pitagoricienilor, și apoi în special lui Philolaos de sursele de mai târziu, a fost dezvoltată de filosofi care erau deja familiarizați cu lucrările lui Anaxagora și Empedocle, adică din perioada celei de-a doua jumătăți a secolului al V-lea. Ar putea fi la fel de bine o parte a aceleiași scheme care făcea legătura dintre structura elementelor fizice cu solidele matematice regulate, și nu avem nici un motiv să ne îndoim că toate acestea nu au fost opera lui Philolaos însuși.[155]

Care ar fi fost argumentele și rațiunile ce au condus la adoptarea unei scheme atât de remarcabile? Ne întoarcem din nou la izvoare. Unele din pasajele următoare sunt continuări directe ale extractelor descriptive citate deja.

> (*a*) *Aristotel,* De Caelo, *293b1: «Pitagoricienii fac o observație suplimentară. Deoarece cea mai importantă parte a universului – care este centrul – trebuie mai mult decât orice să fie protejată, ei numesc focul din acest loc Camera de Gardă a lui Zeus.»*

Aristotel se amuză de această idee, spunând că centrul matematic al oricărui lucru nu e necesar a fi și cea mai importantă parte (rândul 8):

> *«Din acest motiv nu este nevoie ca ei să se alarmeze în privința universului, nici să se preocupe excesiv de centrul lui matematic și să-i caute un paznic; mai degrabă ar trebui să vadă ce fel de lucru este adevăratul centru, și care este locul său firesc.»*
>
> (*b*) *Simpl.* De Caelo *512.12 (despre pasajul din Aristotel de mai sus): «Unii* [sc. *dintre pitagoricieni*] *numesc focul Turnul lui Zeus, după cum spune Aristotel în lucrarea sa despre pitagoricieni, alții Camera de Gardă a lui Zeus ca aici, și alții Tronul lui Zeus.»*

Aristotel, *Met.* 986a3 (după afirmația că pitagoricienii spuneau că elementele numerelor sunt elementele tuturor lucrurilor, iar întregul univers este o *harmonia* și un număr):

> (c) *Toate potrivirile pe care le-au găsit între număr și armonie pe de o parte, și schimbările și părțile universului și întreaga ordine a naturii pe de altă parte, le-au adunat și le-au pus în practică; iar dacă undeva lipsea ceva, ei se străduiau să își facă sistemul cât mai coerent. De pildă, ei socoteau că decada este perfectă și că ea îmbrățișează întreaga natură a numerelor, și de aici au afirmat că și corpurile cerești care se învârtesc sunt tot în număr de zece; și pentru că din acestea doar nouă sunt vizibile, au inventat antipământul ca fiind al zecelea.*
>
> (d) *Despre acest pasaj (p. 40 Hayduck), Alexandru spune: «Deoarece ei gândeau că decada este numărul perfect, însă experiența le-a arătat că sferele cerești rotitoare sunt doar nouă (șapte planete, opt cu sfera stelelor fixe și nouă cu pământul, despre care ei credeau că parcurge o orbită circulară în jurul unui punct central staționar care pentru ei era focul), ei au adăugat doctrinei lor ceea ce numeau antipământul, despre care presupuneau că este opus pământului și din acest motiv este invizibil locuitorilor acestuia. El [Aristotel] aprofundează aceasta în* De Caelo *și în lucrarea sa despre pitagoricieni.»*

În critica sa referitoare la inventarea antipământului în scopul aducerii corpurilor cerești rotitoare la numărul zece, Burnet spune că aceasta este «doar o absurditate, iar Aristotel știe mai bine», și Heath este și el de aceeași părere. Explicația eclipselor, spun ei, era adevăratul motiv. Dacă, totuși, descrierea noastră de până aici a pitagorismului a fost prea puțin corectă, se vede că pentru Pitagora și discipolii săi păstrarea *harmoniei* matematice trebuia să ocupe întotdeauna primul loc.[156] Nici nu trebuie uitat că știința lor avea o finalitate religioasă, aceea de a descoperi *kosmos*-ul perfect al lumii în scopul imitării sale în sufletul fiecăruia. Aceasta este confirmată de titlurile religioase acordate din abundență focului central, și conduce la concluzia că toate argumentele cu care sunt creditați pitagoricienii de fapt se bucurau de autoritate în fața lor. Prin urmare, motivele în favoarea sistemului cosmologic care prezintă un foc central, un pământ planetar și un antipământ, sunt trei: (1) numărul corpurilor cerești revolutive trebuie să prezinte perfecțiunea decadei; (2) focul era privit cu o veneratie religioasă și prin urmare avea să-i fie atribuit locul central, unde era onorat cu titluri ca Tronul lui Zeus etc.; (3) sistemul putea fi susținut de apelul la fenomene prin faptul că se poate spune că oferă o explicație a eclipselor.

Faptul că rațiunile lor fundamentale erau de ordin religios nu înlătură caracterul științific al gândirii lor. De pildă ei au încercat să răspundă la obiecția că, dacă pământul nu ar fi în centru, fenomenele cerești revolutive, așa cum le vedem, nu ar putea fi de fapt justificate. Acest lucru este atestat de însuși criticul lor, Aristotel, în continuarea unui pasaj din *De Caelo* deja citat (mai sus), la 293b25:

> *De vreme ce suprafața pământului nu este în nici un caz centrul, ci se află la distanță față de centru cu întreaga sa emisferă [adică raza], ei nu au întâmpinat nici o dificultate în a presupune că fenomenele sunt aceleași, deși noi nu ocupăm centrul, așa cum ar fi dacă pământul s-ar afla în mijloc. Nici în opinia curentă nu există nimic care să arate că noi suntem la o distanță de jumătate din diametrul pământului față de centru.*

Am văzut că sistemul «philolaic» al lumii nu putea fi dezvoltat înainte de timpul lui Empedocle, și se pare că se datorează chiar lui Philolaos. Se poate pune întrebarea: există în izvoarele noastre urme ale unei scheme mai timpurii care ar putea fi aceea a lui Pitagora sau a discipolilor săi imediat următori? Se poate aștepta în mod firesc ca această schemă să fie geocentrică, și în «notițele pitagoreice» rezumate de Alexandru Polyhistor putem citi:[157]

> *Și* [*spun pitagoricienii*] *că apare din ele* [sc. *cele patru elemente*] *un cosmos însuflețit, dotat cu rațiune, sferic, ce conține în centrul său pământul, care este și el sferic și locuit; și că există locuitori și la antipozi, al căror «sus» este pentru noi «jos».*

Caracteristica descrierii lui Alexandru este dificil de datat, însă putem spune că sistemul geocentric apăruse înainte de acela care socotea pământul o planetă, nu în mod necesar din cauză că față de ideile noastre este «mai primitiv» sau «mai puțin sofisticat» (acesta ar putea fi un criteriu periculos), ci mai degrabă din cauză că se potrivește cu ceea ce știm din istoria gândirii grecești timpurii. Pentru Anaximandru pământul era cu siguranță în repaus în centrul unui univers sferic, și nici despre Thales, Anaximene, Heraclit, Parmenide sau Empedocle nu se poate presupune că au crezut într-un pământ planetar. Parcurgerea cărții a II-a, capitolul 13 din *De Caelo* a lui Aristotel nu lasă nici o urmă de îndoială că un univers geocentric era general acceptat până la promulgarea sistemului philolaic.

Aceasta nu implică în nici un caz că sistemul philolaic îl înlocuia pe cel geocentric, nici chiar în pitagorism. Noțiunea unui pământ planetar a fost o aberație efemeră asociată în tradiție cu numele lui Philolaos.[158] (Împotrivirea lui Aristotel de a menționa un nume se potrivește cu o idiosincrazie ce poate fi observată și în altă parte în opera sa.) Eudoxos, Heraclide Ponticul și chiar Aristotel au plasat pământul înapoi în centru, de unde nu a fost mutat până când Aristarchos nu a sugerat teoria heliocentrică. Fără îndoială, deci, Alexandru se referă la un sistem pitagoreic care era încă în vigoare în secolul al IV-lea.

Nu există o altă afirmație directă despre o concepție geocentrică a pitagoricienilor, însă anumite pasaje se pot interpreta ca referindu-se probabil la ea. Simplicius, după expunerea textului aristotelic despre revoluția pământului în jurul unui foc central, continuă astfel (*De Caelo*, 512.9):

> *Aceasta este deci descrierea dată de Aristotel concepției pitagoreice, însă aderenții mai originali ai școlii înțeleg prin focul central puterea creativă ce animă întregul pământ de la centru și încălzește acea parte a sa care inițial era rece. Din această cauză unii i-au spus Turnul lui Zeus, după cum afirmă Aristotel în lucrarea sa despre pitagoricieni, alții Camera de Gardă a lui Zeus ca aici, iar alții Tronul lui Zeus. Ei au numit*[159] *pământul o stea ce este ea însăși un instrument al timpului, deoarece este cauza zilei și a nopții. El creează ziua prin luminarea feței întoarse spre soare, iar noaptea prin conul său de umbră. «Antipământul» era numele dat de pitagoricieni lunii (și numită de asemenea «pământ ceresc») deoarece ea blochează lumina soarelui, trăsătură caracteristică a pământului și pentru că ea marchează limita regiunilor cerești așa cum face pământul în cazul celei sublunare.*

Deci Simplicius, care își derivă cel puțin în parte informațiile din lucrările pierdute ale lui Aristotel, cunoaște un tip «mai original» de pitagoricieni, care nu cred în sistemul descris de Aristotel în *De Caelo*. Ei totuși mai vorbesc de «un foc din centru», și singura interpretare rezonabilă a cuvintelor următoare este aceea că ei se refereau la un miez de foc din inima unui pământ care este el însuși (pentru a fi păstrată ideea centrului incandescent) în mijlocul cosmosului. Fără îndoială, aceștia erau «mai originali» deoarece concepția lor rămânea mai aproape de aceea a lui Pitagora însuși.[160] Bineînțeles, nu ne putem aștepta decât ca ambele grupuri să împărtășească aceeași terminologie religioasă. În mod similar, Proclos (*In Tim.* III, 141, II, Diehl; 143, 26), după ce menționează că pitagoricienii numeau centrul cosmosului «Turnul lui Zeus», continuă spunând că acest Turn al lui Zeus se află înăuntrul pământului. Faptul că ei numesc pământul o stea, și expresia cu care ei apără această denumire, dovedesc că ei erau post-philolaici. *Astron* se pare că este folosit în chip polemic. («Puteți numi pământul *astron* dacă doriți, însă să nu credeți cumva că este unul din corpurile care se învârtesc.») Sintagma «instrumentul timpului» și afirmația că în ciuda așezării sale în centru sau în ciuda repausului său se poate spune că produce ziua și noaptea, amintesc de vorbele lui Platon din *Timaios* (41e5, 40b-c) prea mult pentru a fi o simplă coincidență; însă nu prea avem o mărturie pentru a decide dacă Platon aici (ca în atâtea alte cazuri) i-a preluat pe pitagoricieni, sau dacă ei erau deja familiarizați cu *Timaios* sau, în sfârșit, dacă Simplicius i-a confundat pe pitagoricieni cu Platon, sau a privit dialogul *Timaios* ca pe o sursă legitimă a doctrinei pitagoreice.

Majoritatea comentatorilor trec mai mult decât rapid peste aplicarea termenului «antipământ» lunii. Pare incredibil că aceasta era referința sa primară și este cel mai bine explicată în același loc unde se vorbește despre pământ ca stea: acești membri mai conservatori ai școlii au preluat aceste cuvinte de la Philolaos (dacă el era acela), însă le-au aplicat schemei mai vechi.

Convingerea că există un foc în interiorul pământului este dedusă natural din observarea vulcanilor și a izvoarelor calde. Grecii aveau de asemenea un motiv mai puternic pentru aceasta. Exista credința comună printre ei că întreaga viață, animală, umană și vegetală, își avea originea din interiorul pământului. Întorcându-ne la venerația din vremuri imemoriale a pământului ca Marea Mamă, această convingere a supraviețuit pentru a fi rațională și îmbrăcată în termeni științifici de către filosofi.[161] În același timp se credea unanim că elementele esențiale ale vieții sunt caldul și umedul, primul fiind agentul activ care însuflețește o materie pasivă și umedă. Într-o formă a teoriei (exemplificată de Anaximandru) singura sursă de căldură menționată este soarele, dar și mitul și filosofia păstrează urmele ideii că umezeala ca și căldura provin din interiorul pământului, unde au luat naștere primele creaturi vii și de unde ele se îndreaptă spre lumină. Aceasta a fost doctrina lui Empedocle, deși pentru el, când descrie perioada de ascensiune a Vrajbei, se poate spune că focul era închis înăuntru pământului și că el se străduia să ajungă la cel asemenea lui de la periferia cosmosului. Astfel, fragmentul 62 spune:

> *Vino acum, să asculți cum focul, separat cum era, i-a ivit pe vlăstarii de întuneric ai bărbaților și femeilor demni de milă. Povestea nu e nici lipsită de tâlc și nici fără cunoștințe. S-au ivit întâi forme brute din pământ, având parte și de apă și de căldură. Pe acestea le-a trimis sus focul, dorindu-și să ajungă la cel asemănător lui.*

Adică, sub influența Vrajbei, care reprezintă tendința celui asemănător să se alăture cu cele asemănătoare lui și să evite substanțele străine, căldura din pământ era atrasă către marea masă de la circumferința cosmosului.

Empedocle vorbește din nou despre un miez incandescent al pământului în fr. 52: «Sub pământ ard mai multe focuri» (cf. A68). El era un filosof din partea vestică, a cărui gândire, în special latura religioasă, avea mult în comun cu pitagorismul, iar în Sicilia sa natală atât erupțiile vulcanice, cât și izvoarele termale, erau fenomene obișnuite. Platon, care în *Phaidon* (111d) afirmă în același fel că există «râuri lungi de foc» și de noroi lichid în interiorul pământului, compară în mod evident această stare a lucrurilor cu Etna siciliană.

Această orânduire a unui pământ central cu miez incandescent este complet inconsistentă cu nașterea cosmosului dintr-o sămânță sau unitate de foc în centrul unei mase indefinite de aer sau abur. Mai mult, puterea generativă a unității-sămânță incandescente din pitagorism se leagă firesc, în cadrul schemei geocentrice, de convingerea generală în puterea generativă a pământului, în care principiul activ era întotdeauna căldura. Cosmogonia și cosmologia pitagorismului timpuriu pot probabil să fie greșit socotite unite într-o descriere superficială și confuză a matematicianului de mai târziu Anatolios:[162]

> *În plus, pitagoricienii spuneau că în centrul celor patru elemente se află un cub monadic incandescent... În această privință, discipolii lui Empedocle și ai lui Parmenide sunt într-adevăr cei mai vechi înțelepți care i-au urmat pe pitagoricieni, pentru că ei spun că substanța unitară este situată în mijloc, precum o inimă, și își menține aceeași poziție din cauza legănării ei uniforme. De asemenea, Euripide, devenind discipolul lui Anaxagora, vorbește despre pământ în aceste cuvinte: «Muritorii înțelepți cred în inima sa.»*

«Cubul monadic incandescent»[163] sugerează unitatea incandescentă generativă, iar prin comparație cu Empedocle sau Parmenide, ale căror cosmologii erau cu siguranță geocentrice, autorul probabil evocă faptul că toate cele asemănătoare lui formează interiorul incandescent al pământului. Citatul (dealtfel inexact) neversificat din Euripide[164] este numai unul dintre numeroasele cazuri în care apare numele «Inimă» (*Hestia*) atribuit pământului în literatura greacă, ce probabil atestă aceeași credință în focul din centrul său, exact așa cum ni se spune că Philolaos mutând pământul din centrul cosmosului, i-a transferat calitatea de a fi «Inimă» focului central. Sofocle dă pământului acest nume în al său *Triptolemos*, și poate fi interpretat cu certitudine că zeița Hestia, care în dialogul *Phaidros* al lui Platon «stă singură în locuința zeilor», în timp ce ceilalți zei înconjoară cerul, personifică pământul staționar și central.[165] Plutarh vorbește de stoicul Cleanthes care a susținut că Aristarchos merita pedeapsa deoarece prin teoria sa heliocentrică «a strămutat inima universului».

Mărturiile adunate în ultimele câteva pagini sunt suficiente pentru a arăta (a) că, în afară de cosmosul philolaic, era de asemenea la modă printre pitagoricieni o schemă geocentrică în care se credea că pământul are un miez de foc, (b) că această convingere se potrivea cu una deja curentă în gândirea populară și împărtășită de alți filosofi.

O problemă ce apare în mod firesc în acest punct este aceea a formei pământului legată de istoria pitagorismului. Data descoperirii sfericității sale a fost subiectul multor discuții care nu pot fi redate aici în amănunt, însă cea mai întemeiată concluzie pare a

fi aceea că această descoperire nu a fost făcută până spre sfârșitul secolului al V-lea.[166] Cu siguranță nu există motive întemeiate pentru a o atribui lui Pitagora. Pentru aceasta singura dovadă este (a) un pasaj contestat din Diogenes Laertios (VIII, 48, citându-l pe Favorinus, un erudit din secolul al II-lea d.Cr.) care folosește termenul ambiguu «rotund» (στρογγύλην) și care în aceeași frază îl citează pe Teofrast ca atribuind această expresie nu lui Pitagora, ci lui Parmenide; și (b) o afirmație din Aëtius (III, 14, 1, *Dox.* 378) care îl creditează pe Pitagora cu împărțirea pământului în cinci zone prin analogie cu cerul. Dar chiar dacă acești autori i-au atribuit categoric această descoperire lui Pitagora, asta nu înseamnă nimic altceva decât că era cunoscută ca o teză pitagoreică. (Conform lui Diogenes, chiar și Anaximandru a spus că pământul este sferic, ceea ce trebuie că este fals). E posibil, chiar dacă nu sigur, că Parmenide și Empedocle credeau că pământul este plat[167], așa cum credeau și Diogenes din Apollonia, Anaxagora și Democrit. Respingerea concepției de către acesta din urmă (confirmată de Aristotel, *De Caelo,* 294b14) este în mod special semnificativă, deoarece el a fost unul dintre giganții științei din a doua jumătate a secolului al V-lea. Strict vorbind, se pare că el credea că pământul este un disc cu o suprafață concavă (Aët. III, 10, 5, DK, A94), probabil în încercarea de a explica schimbările de la orizont ca rezultat al schimbării propriei poziții (care desigur în final a devenit o dovadă a sfericității sale; vezi Aristotel, *De Caelo,* 297b30 sqq.). Acest motiv este atestat explicit de Archelaos (DK, 60A4), aproape contemporan cu el, iar ilustrarea pământului ca o «covată de frământat» are parte de o mențiune disprețuitoare a lui Platon (*Phaidon,* 99b). Aristotel afirmă că teoria pământului plat avea încă apărători energici chiar în timpul său (vezi *De Caelo,* 293b33 sqq.).

Astfel, mărturiile ne fac să credem că pitagoricienii care propovăduiau sfericitatea pământului și de care vorbesc Aristotel și Alexandru Polyhistor, aparțineau ultimelor două generații ale școlii, la sfârșitul secolului al V-lea și începutul secolului al IV-lea. Acest lucru îl desemnează în special pe Philolaos, autorul probabil al teoriei pământului planetar și a antipământului. Cea mai timpurie menționare a pământului sferic în literatura care s-a păstrat este în dialogul platonic *Phaidon.*[168] Totuși Platon, asemenea pitagoricienilor de care vorbește Alexandru, așează pământul în centrul cosmosului.

Desigur, cosmologia pitagoricienilor includea și extraordinara lor teorie a «armoniei sferelor» care a captat imaginația generațiilor lumii antice de mai târziu, a gânditorilor Renașterii, dar în aceeași măsură și a autorilor englezi din perioada elisabetană. Detaliile ei variau în conformitate cu schimbările teoriilor mișcării planetare – *quae* (pentru a-l cita pe Censorinus) *si vellem in unum librum separatim congerere, tamen in angustiis versarer.*[169] Însă ideea în sine are o importanță imensă ca exemplu probabil absolut al încercării pitagoricienilor de a explica întregul plan cosmic în imensitatea lui prin apelul la descoperirea esențială a întemeietorului sectei lor: omniprezența influență și legătura intimă dintre legile matematice și cele ale muzicii. După cum aprobă și Platon: «Cred că putem spune că tot așa cum ochii sunt făcuți pentru astronomie, și urechile sunt făcute pentru armonie, iar cele două sunt științe surori, așa cum susțin pitagoricienii, cu care trebuie să fim de acord.»

Asentimentul lui Platon a mers atât de departe încât el a inclus muzica stelelor chiar în mitul său de la sfârșitul *Republicii,* fiind prima expunere a ei în literatura greacă păstrată.[170] De vreme ce el nu poate aborda o astfel de temă fără a o împodobi, el adaugă, ca o înfloritură pitorească la mitul său, că sunetele sunt produse nu de stelele

ce se mișcă, ci de vocea unei Sirene care stă pe traiectoria circulară a fiecăreia; însă o descriere clară și critică este dată de Aristotel în *De Caelo* (290b12 sqq. El nu spune explicit aici că teoria este pitagoreică, ci doar mai târziu, când trece la criticarea ei și vorbește la 291a8 despre «ce i-a încurcat pe pitagoricieni și i-a determinat să postuleze o armonie muzicală pentru corpurile cerești care se mișcă»):

> *Rezultă că teoria conform căreia muzica este produsă de mișcările lor* [sc. *mișcările planetelor și ale cerului exterior*], *deoarece sunetele pe care le fac sunt armonioase, deși a fost ingenios și strălucit formulată de autorii săi, nu este adevărată. Pentru unii pare inevitabil ca niște corpuri atât de mari să producă un sunet prin mișcarea lor: chiar și corpurile de pe pământ fac asta, deși ele nu au o masă atât de mare și nici nu se mișcă atât de repede, iar în ceea ce privește soarele, luna și stelele, atât de numeroase și atât de mari,*[171] *toate mișcându-se cu o viteză colosală, este incredibil că ele nu reușesc să producă nici un zgomot neînchipuit de mare. Luând aceasta ca pe o ipoteză de-a lor, și de asemenea că vitezele stelelor, judecate după distanțele lor, sunt în raport cu armoniile muzicale, ei afirmă că sunetele stelelor concordă cu revoluțiile acestora.*
>
> *Pentru a explica de ce nimeni nu aude acest sunet, ei au spus că sunetul ne întovărășește încă de la naștere și astfel nu există nici o liniște cu care el să contrasteze pentru a fi remarcat; deoarece vocea și tăcerea sunt percepute în contrast una cu cealaltă, și astfel toți oamenii pățesc la fel cu un arămar care devine cu timpul indiferent la gălăgia din jurul său din obișnuință.*

Să adăugăm și o parte a comentariului lui Alexandru din Afrodisia la pasajul din *Metafizica* (985b32 sqq.) în care Aristotel spune despre pitagorism că reduce toate lucrurile la numere sau la elementele numerelor, descriind întregul univers ca pe «o *harmonia* și un număr» (p. 39.24 Hayduck):

> *Ei spun de asemenea că întregul univers este construit conform unei scale muzicale (cuvintele sale «și că întregul univers este un număr» spun tocmai acest lucru), deoarece este compus din numere și organizat numeric și muzical. Pentru că (i) distanțele dintre corpurile cerești ce se învârtesc în jurul centrului sunt matematic proporționale; (ii) unele se învârtesc mai repede, altele mai încet; (iii) sunetul făcut de corpurile mai lente este mai grav, iar acela al unui corp mai rapid este mai înalt; de aici (iv) aceste note separate, corespunzând raportului dintre distanțe, realizează ca rezultat sunetul armonios. Prin urmare, ei spun că numărul este sursa acestei armonii, și astfel au numit în mod firesc numărul principiul de care depind cerul și întregul univers.*

În afară de descrierea clară dată de Aristotel și de adaptarea imaginativă a lui Platon, avem doar referințe din perioada greco-romană. Dintre acestea doar una merită amintită în mod deosebit, aceea a lui Cicero în *Visul lui Scipio*[172]:

> *M-am uitat plin de uimire la acești rătăcitori; însă când mi-am revenit, am spus: «Ce este acest sunet dulce și puternic ce îmi umple urechile?» «Acesta», mi-a răspuns el, «este un sunet care, despărțit de intervale inegale ce sunt totuși exact desemnate în proporție cuvenită, este produs chiar de mișcarea și de impulsul sferelor și, combinând tonurile înalte și cele joase, cauzează armonii ce variază uniform; pentru că astfel de mișcări iuți nu pot fi făcute în liniște, iar natura a stabilit ca extremitățile să sune grav la o limită și înalt la cealaltă. De aici rezultă*

că pe traiectoria cerului înstelat la cele mai mari înălțimi, unde mișcarea este extraordinar de rapidă, se produce un sunet ascuțit, scurt; în timp ce luna (care este cel mai lent corp ceresc dintre toate) în drumul său se mișcă cu un sunet grav; pentru că pământul, al nouălea dintre aceste corpuri, stând tot timpul într-un singur loc, este bine fixat pe veci în centrul universului.

Aceste opt revoluții (două dintre ele posedă puteri identice)[173] *formează șapte sunete, deosebite prin intervalele lor; iar acest număr șapte este legătura ce leagă aproape toate lucrurile. Oamenii învățați, imitându-le cu corzi și cu cântece, și-au deschis un drum de întoarcere către această regiune, chiar dacă alții au făcut altfel: datorită geniului lor remarcabil, și-au dedicat întreaga viață studiilor divine.»*

Cicero continuă oferind explicația pitagoreică a faptului că noi nu auzim această muzică, înlocuind exemplul arămarului dat de Aristotel cu acela al oamenilor care trăiesc în sunetul cataractelor Nilului.[174]

Cicero reamintește scopul precumpănitor religios al acestei sinteze matematico-muzicalo-cosmologice. Înțelegând-o și reproducând-o în propriul nostru fel, ne putem «deschide un drum de întoarcere» către divin.

Hippolit din Roma, în general o sursă doxografică bună în ciuda goanei sale după eretici, oferă doar o propoziție despre doctrina pitagoreică (*Ref.* 1, 2, 2, *Dox.* p. 555): «În acest fel Pitagora a arătat că monada este zeul, și făcând un studiu amănunțit al naturii numerelor el a afirmat despre cosmos că este armonios construit și cântă, iar el a fost primul care a redus mișcarea celor șapte planete la ritm și melodie.»

Eudemos spune că pitagoricienii au fost primii care au cercetat pozițiile relative ale planetelor.[175] Este de asemenea clar că ei credeau că proporțiile dintre distanțele lor relative corespund intervalelor muzicale cunoscute și, conform formei celei mai răspândite a teoriei, intervalele respective formau o octavă completă a scalei diatonice. Aceasta este de obicei tema mărturiilor postaristotelice, unde cosmosul este cel mai frecvent comparat cu o liră cu șapte coarde care acoperă această scală și, după cum spune Zeller într-o notă lungă de subsol despre doctrina pitagoricienilor,[176] prin «proporțiile notelor armonioase», despre care chiar Aristotel vorbește, nu putem înțelege nimic altceva decât aceste intervale. Deși sursele de mai târziu vorbesc despre o acoperire mai mare, în care notele se întind pe mai mult decât o octavă, după cum susține Heath (*op. cit.* 115) ele provin dintr-o perioadă post-platonică. La Platon există opt traiectorii circulare,[177] fiecare purtând un corp sau corpuri care pot fi identificate fie după descrierea, fie după numele dat lor în *Epinomis*, astfel: luna, soarele, Venus, Mercur, Marte, Jupiter, Saturn, stelele fixe. Schema este desigur geocentrică. Platon continuă: «Spirala pornește de la baza Necesității. Pe fiecare din cercurile sale stă o Sirenă, purtată prin mișcarea sa, și fiecare Sirenă scoate un singur sunet pe o singură notă, astfel că toate cele opt realizează o singură scală armonioasă.»[178]

Pentru spiritul modern cea mai pertinentă întrebare ridicată aici este una la care, din păcate, nu se poate răspunde satisfăcător: cum au putut presupune pitagoricienii că dacă toate cele opt note ale unei octave sunt produse simultan vor da naștere unui efect sonor plăcut și armonios, *tantus et tam dulcis sonus*, cum îl numește Cicero? Problema a fost pusă de Martin în ale sale *Études sur le Timée de Platon* încă de la 1841, iar pretenția lui Burnet (*EGP*, 307, n. 1), că «nu are substanță observația lui Martin că toate cele opt

note produse deodată nu aduc o armonie; aici nu este vorba de armonie în sensul modern, ci de acordarea (ἁρμονία) unei scale perfecte», este fără rost. S-ar putea să fie adevărată observația lui Burnet făcută în altă parte (*Gr Phil.* I, 45) că «atunci când grecii numeau anumite intervale armonioase (σύμφωνα) se gândeau de fapt la notele care se succed», iar că termenul «armonia (ἁρμονία) însemna în limba greacă în primul rând ‹acord› și apoi ‹scală›». Totuși, în această situație este clar că (a) notele *sunt* produse simultan, deoarece corpurile cerești evoluează tot timpul, și (b) se presupune că efectul lor combinat ar trebui să fie muzical și plăcut, dacă l-am putea auzi. Deși nu se dă nici o explicație, nici o obiecție nu se ridică nici din partea celor mai aspri critici din Antichitate. Este adevărat că muzica clasică grecească era melodică, nu armonică, iar de aici se deduce că ei nu erau atât de mișcați precum noi de efectul produs de mai multe corzi, deoarece erau obișnuiți să audă doar o înlănțuire de note singulare. Oricum, se poate trage concluzia, alături de Zeller și Heath, că «pitagoricienii nu-și permiteau să fie perturbați în fanteziile (*Dichtung*) lor de acest lucru, mai mult decât de alte dificultăți cu care se confruntau, multe ridicate deja de Aristotel.»[179]

Totuși, s-ar putea ca teoria să fi fost la origine mai simplă, iar felul în care s-a dezvoltat ea mai târziu a făcut mai obscur pentru discipolii lui Pitagora ceea ce pentru noi este dificultatea ei majoră. W. Kranz a dovedit destul de convingător că aplicarea intervalelor muzicale proporționale la distanțele dintre cercurile sau sferele cosmice i se datora chiar lui Pitagora.[180] Având schema lui Anaximandru în gând, el a transformat egalitatea distanțelor de acolo într-o relație matematică dinamică. În această schemă doar trei orbite sunt luate în considerare: cele ale lunii, soarelui și ale stelelor, planetele neavând orbite separate de cele ale stelelor fixe (mai sus). Intervalele au putut fi deci identificate cu primele trei armonii primare, octava (1: 2), cvinta (2: 3) și cvarta (3: 4), despre care se poate presupune că ar corespunde distanțelor de la pământ la cele trei orbite cunoscute cel mai demult. Existența unei astfel de scheme în acele vremuri este garantată de Sextus când spune cu privire la pitagoricieni:

> *așa își imaginau ei corpurile cerești și întregul cosmos* [sc. *ca realizat din puncte, linii, suprafețe și solide*]. *Ei spun de asemenea că și cosmosul este orânduit după proporțiile armoniei: cvarta, care este «epitrită», adică la fel ca 8 pentru 6; cvinta, sau «unu și jumătate», ca 9 pentru 6; și diapazonul* (*octava*), *care este o proporție dublă, ca 12 pentru 6.*[181]

Din cauză că este o schemă doar de trei intervale în care sfera stelelor fixe nu se distinge de orbitele planetelor, ca în învățătura pitagoreică din secolul al V-lea, atunci (spune Kranz) este o formă a doctrinei care trebuie să provină din secolul al VI-lea.[182]

Este o sugestie foarte probabilă: descoperirea lui Pitagora nu viza doar aceste trei concordanțe de bază care folosesc toate primele patru numere întregi care formează împreună *tetraktys*-ul sacru, ci și lira cu șapte coarde, la care doar acestea erau marcate de coarde sau de acorduri fixe. Ele erau coardele staționare (ἑστῶτες). Celelalte erau ajustabile la tipul de scală cerută și deci erau numite flotante (κινούμενοι).[183] Este de aceea foarte probabil ca în prima încercare de a potrivi descoperirea sa matematico-muzicală cadrului cosmic, Pitagora să se fi gândit la «intervalele armonioase» a căror producere simultană este mai puțin discordantă pentru urechea noastră decât cea produsă de cele șapte sau opt coarde ale unui diapazon cu registru complet.

Alt lucru despre care nu avem știri certe este modul în care Pitagora și discipolii săi calculau distanțele relative dintre corpurile cerești. Atribuind diferite mărimi întinderilor brațelor spiralei Necesității, Platon pare să postuleze o ordine a mărimilor care guvernează distanțele dintre diferitele corpuri cerești; dar el nu oferă nici o indicație reală despre aceste proporții.[184] Unii scriitori din perioada greco-romană, de exemplu Pliniu și Censorinus, oferă anumite scheme numerice care, în orice caz, aparțin evident unei epoci mai târzii. Se pare că Alexandru din Afrodisia, în continuarea pasajul citat mai sus, își dă seama că nu poate face altceva decât să ofere câteva figuri prin intermediul unor ilustrații: «*Presupunând* (φέρε εἰπεῖν) că distanța de la soare la pământ este dublă față de cea de la lună, cea până la Venus triplă și cea până la Mercur cvadruplă, ei credeau că și pentru fiecare din celelalte există proporții matematice, și că mișcarea cosmosului era armonioasă.»

(e) Noțiunile abstracte ca numere

Pentru pitagoricieni *totul* era întruchiparea numerelor, inclusiv ceea ce noi numim noțiuni abstracte precum dreptatea, combinația, momentul oportun[185], ceea ce i-a antrenat tot felul de dificultăți despre care nu se poate spune că au fost contrabalansate de vreo contribuție a lor la evoluția spiritului uman. «Lipsit de metodă și pretențios», spune Zeller cu severitate; trebuie să acceptăm și ce spune Raven (*P. and E.* 57): «Este adevărat că pentru un anumit tip de gândire acest simbolism numeric a exercitat întotdeauna o atracție; dar nu este mare lucru de aflat, din dependența pitagoricienilor de el, despre sistemul științific cu care ei au încercat să-l concilieze (pentru a judeca din punctul de vedere critic al lui Aristotel).»

Cu adevărat, este un drum închis pentru știință care nu merită tratat pe larg; dar dacă interesul istoricului filosofiei nu se îndreaptă doar către progresul gândirii științifice, ci și către cel al minții umane și al ciudățeniilor sale (și această carte respectă o astfel de supoziție), ar fi interesant de urmărit unele aspecte și cum se pot corela.

Aristotel se referă la această metodă în mai multe locuri din *Metafizica*. La 1093a1 el face o remarcă generală critică: «dacă totul trebuie să participe la număr, se va întâmpla ca multe lucruri să fie identice.» Deoarece 4 este echivalent atât cu tetraedrul, cât și cu dreptatea, se pare că Stagiritul are o oarecare dreptate în obiecția sa, sau cel puțin din perspectiva unei judecăți strict raționale. La 985b29 el spune că pentru pitagoricieni «o anumită dispunere a numerelor era dreptatea, alta era sufletul și inteligența, alta momentul oportun, ș. a. m. d.» La 1078b21 el discută cât de profund au căutat predecesorii săi definițiile universale: «pitagoricieni au definit universal puține lucruri, ca și formulele pe care le legau de numere, cum este cazul cu momentul oportun, dreptatea sau căsătoria.» În *Magna Moralia* (probabil lucrarea unuia dintre primii discipoli ai lui Aristotel) se spune (1182a11): «Pitagora a fost primul care a tratat virtutea, dar greșit; reducând virtuțile la numere, cercetările sale au devenit irelevante pentru subiectul abordat, pentru că dreptatea nu *este* un număr pătrat.» Să ne întoarcem la *Metafizică*, unde la 990a18 Aristotel îi critică pe pitagoricieni întrebându-se cum pot numerele să fie cauzele lucrurilor și evenimentelor din univers și în același timp constituenți ai cosmosului material. El atunci pune altfel întrebarea (r. 22): cum pot fi numerele «părerea», «momentul oportun» etc. și în același timp substanța universului material?

Pentru pitagoricieni, opinia și momentul oportun se găsesc într-o anumită zonă, iar nedreptatea, despărțirea [sau poate «decizia», κρίσις] sau combinația, undeva mai sus sau mai jos. Ei demonstrează asta spunând că fiecare dintre ele este un număr și că din întâmplare într-o anumită regiune sunt o mulțime de mărimi astfel construite (deoarece aceste modificări ale numărului sunt specifice anumitor regiuni).[186] *Este, atunci, numărul despre care se crede că ar constitui fiecare dintre aceste noțiuni abstracte același cu cel care se găsește în universul fizic, sau este diferit?*

Fragmentul sugerează că dificultățile pe care le-au întâmpinat pitagoricienii sunt datorate în parte incapacității lor de a distinge clar abstractul de concret. Limbajul lor îi sugera lui Aristotel că ei atribuiau același număr (să zicem) aerului și opiniei, fără a fi conștienți că cele două există în planuri ontologice complet diferite; uneori pitagoricienii vorbeau despre calități morale situate în spațiu.

Aristotel avea alte lucruri de discutat și de aceea a acordat puțină atenție lucrurilor care i se păreau de o absurditate manifestă: dar comentatorul său Alexandru din Afrodisia oferă o perspectivă suplimentară asupra judecății pitagoricienilor. El arată de asemenea că atribuirea unui număr real unei anumite calități era uneori subiect de dispută (*in Met.* 38.10, Hayduck):

Deoarece ei și-au propus să dea o definiție potrivită dreptății, recompensei sau egalității, și au descoperit că ele se găsesc în numere, de aceea au hotărât că dreptatea este primul număr pătrat;[187] *în fiecare gen, doar prima instanță a lucrurilor ce au aceeași formulă are dreptul, după părerea lor, să le poarte numele.*[188] *Unii spun că acest număr este 4, ca fiind primul pătrat, divizibil în părți egale și în fiecare parte egal, căci este de două ori 2. Alții au spus totuși că este 9, primul pătrat al unui număr impar, adică trei înmulțit cu el însuși. Ei spun pe de altă parte că momentul oportun*[189] *este 7, deoarece în natură momentele împlinirii prin raportare la naștere și maturitate vin din șapte în șapte ani. Să luăm de pildă omul. El se poate naște după șapte luni*[190]*, îi cad dinții după șapte ani, ajunge la pubertate cam la sfârșitul celei de a doua perioade de șapte ani și îi crește barba în a treia perioadă. Mai mult, ei spun că deoarece (așa spune el)*[191] *soarele pare a fi cauza anotimpurilor,*[192] *el este situat în regiunea numărului 7 pe care ei îl identifică cu momentul oportun, adică el ocupă al șaptelea loc printre cele zece corpuri care se mișcă în jurul vetrei centrale... Ei identificau căsătoria cu numărul 5, deoarece este uniunea dintre feminin și masculin și după ei masculinul este impar, iar femininul este par*[193]*, iar numărul cinci rezultă din primul număr par (2) și primul număr impar (3) ... Mintea și ființa o identificau cu unitatea, căci el [probabil Pitagora] așeza sufletul în categoria minții.*

Este și mai greu să luăm în serios aceste aberații ale pitagoricienilor când aflăm din alte surse mai târzii că în afară de numerele 4 și 9, menționate de Alexandru, 8, 5 și 3 erau de asemeni identificate de unii dintre ei cu dreptatea. Cât privește căsătoria, *Theologumena Arithmeticae* îi atribuie numărul 3, iar Nicomachos, 10.[194] Cornford (*P. and P.* 26) scrie:

Aceste «asemănări» (ὁμοιώματα) între noțiuni precum Dreptatea și proprietățile numerelor explică faptul că Aristotel spune uneori că lucrurile reprezintă

(μιμεῖσθαι) *numerele, mai degrabă decât că ele pur și simplu* sunt *numerele. Așa cum am văzut, se poate spune că un corp sensibil* este *atomii-unitate ce îl compun; dar dacă cineva spune că «Dreptatea este un număr pătrat», el nu poate înțelege prin asta că Dreptatea este o figură plană compusă din patru puncte-unitate; de obicei el vrea să indice faptul că figura pătrată este un simbol care reprezintă sau întruchipează natura corectitudinii, la fel cum dacă un om onest este numit «pătrat, fără pată» (în românește, «un om dintr-o bucată», n. t.) nimeni nu se gândește că întradevăr fața sa ar avea patru colțuri. Cele două feluri de a descrie relația lucrurilor cu numerele sunt perfect compatibile, fiind de fapt potrivite diferitelor categorii de «lucruri».*

Totuși, acesta este un punct de vedere care nu inspiră prea multă încredere în raționalitatea pitagoreică. Explicația identității dintre dreptate și un număr par prin noțiunea de reciprocitate sau de recompensă arată într-adevăr, dacă mai era necesar, că echivalența este parțial simbolică; dar tot nu poate explica de ce ideea de justiție are întindere spațială. Nu este adevărat că Aristotel folosea asemănarea în limbajul său mai degrabă decât identitatea vorbind despre relația între aceste noțiuni abstracte și numere. Mai folositoare aici pentru elucidarea modului de gândire al pitagoricienilor din secolul al V-lea ar fi compararea cu Iubirea și Vrajba de la Empedocle, despre care el credea că împart sfera cosmică alături de cele patru elemente «egale în lungime și lățime» cu ele (fr. 17, 20), fiind capabile de acțiune fizică directă. După cum am văzut, folosirea alternativă a termenilor de «identitate» și «asemănare» trebuie să fie explicată prin ambiguitatea inerentă în greacă a termenului ὅμοιος, care în uzul comun înseamnă atât «asemănător», cât și «același».[195]

Poate cel mai folositor rezultat al discutării acestor fantezii aritmetice este faptul că ne indică câtă învățătură specific pitagoreică se ascunde în spatele straniei abordări matematice a eticii pe care o găsim la Platon. În discursul etic din *Gorgias*, atunci când Socrate pledează pentru idealurile de dreptate și cumpătare împotriva setei de putere și glorie personală apărate de Callicles, el invocă ca punct important în argumentarea sa următoarele (507e):

Învățații spun că cerul și pământul, zeii și oamenii trăiesc laolaltă în comunitate, prietenie, armonie, stăpânire de sine și dreptate, de aceea universul acesta se numește ordinea-*lumii* (kosmos) *– nu dezordine sau neînfrânare. Mi-e teamă că tu le ignori, deși ești atât de învățat, și nu-ți dai seama de puterea pe care o exercită egalitatea geometrică, și printre zei, și printre oameni. De aceea aperi preamărirea de sine – pentru că neglijezi geometria.*

Aici, ca și în alte domenii, absurditatea gândirii pitagoreice vine din împingerea până la limita logică – dată de gândirea de atunci – a unei idei fructuoase și corecte, în acest caz păstrarea unui simț al proporției în fapte, ca și în imaginația artistică sau în orice altă sferă.

(3) Natura sufletului

Se pare că în secțiunea anterioară care tratează concepția religioasă a pitagoricienilor și relația dintre om și cosmos ar fi trebuit să stabilim ce credeau pitagoricienii despre natura sufletului. Ne putem folosi de ceea ce am aflat până acum; însă rămâne în special o problemă pe care nu suntem în măsură să o atacăm până ce nu discutăm doctrina

numărului. Nu trebuie să trecem nici în cealaltă extremă, ci să ne amintim că dacă separăm aspectul religios de cel științific în filosofia pitagoreică vom denatura profund perspectiva și scopurile sale.

Am văzut deja că Pitagora propovăduia transmigrația, iar complexul ideatic legat de transmigrație ar putea fi cu siguranță atribuit lui: doctrina conform căreia sufletul uman este nemuritor, că își datorează nemurirea înrudirii sale esențiale cu sufletul divin universal și că el poate spera să se întoarcă la sursa sa divină prin purificare. Îl putem de asemenea cita pe Aristotel pentru a evidenția concepția pitagoreică despre transmigrație, deși este una din rarele situații în care nu el este cel mai timpuriu izvor de informații al nostru:

> De An. *407b20: «Tot ceea ce acești gânditori [Platon și alții] încearcă să facă este să stabilească natura sufletului, dar nu adaugă nici o descriere a corpului care urmează să îl primească, ca și cum ar fi posibil, ca în variantele pitagoreice, ca orice suflet să se întrupeze în orice corp.»*[196]

Ceva mai înainte în *De Anima* (404a17), Aristotel atribuise «unor pitagoricieni» opinia că firele de praf din aer alcătuiesc sufletul, pe când alții spun că acesta e «cel care le mișcă». Ca și la popoarele primitive, în general, fenomenul de aparentă auto-locomoție a sugerat primilor grecilor prezența vieții, iar acesta este motivul să credem că acest concept primitiv este fără îndoială ceea ce Aristotel continuă să sugereze: «pentru că firele de praf sunt văzute totdeauna în mișcare, chiar și atunci când aerul stă pe loc: toți cei care descriu sufletul ca pe ceva care se mișcă de la sine însuși arată aceeași tendință.» Această convingere este menționată de Aristotel în strânsă legătură cu doctrina similară a atomistului Democrit, care a folosit totuși mișcarea firelor de praf ca o *comparație.* Firele de praf nu erau atomii-sufletului – atomii-sufletului erau cei mai mici, cei mai fini dintre toți, mult prea mici pentru a fi văzuți – însă ei trebuie gândiți ca asemănători lor și având o aceeași mișcare produsă de la sine, așa cum au firele de praf.

Prima formă a concepției pitagoreice menționate de Aristotel pare mult mai primitivă, iar cea de a doua e mai rafinată spiritual, deși «ceea ce le mișcă» era fără îndoială încă gândit în ceea ce am putea numi termeni materiali, precum aerul (care într-adevăr este un element material), identificat cu *pneuma* sau cu sufletul care respiră.[197]

Din moment ce nu avem prea multe informații despre această concepție, se pot spune puține lucruri despre ea. În oricare din formele sale, ea se potrivește cu opiniile susținute în general, adoptate de pitagoricieni prin legătura lor apropiată cu orficii (Arist., *De An.* 410b27), că sufletul are natura aerului sau că este inspirat împreună cu acesta[198]; am văzut deja (mai sus) în ce fel această convingere generală ar putea fi folosită realmente de materialiști și de misticii religioși. Ea nu pare să fi afectat într-un fel sau altul problema nemuririi sufletului.

În analiza asupra teoriilor anterioare, o altă doctrină menționată de Aristotel este aceea că sufletul este *harmonia.* Deși el nu îi amintește aici pe pitagoricieni, cuvântul *harmonia* însuși este o garanție suficientă pentru originea sa.[199] Ceea ce spune Aristotel este (*De An.* 407b27): «Mai există o teorie despre suflet... Susținătorii ei afirmă că sufletul este o formă de armonie, pentru că armonia este o combinație sau un amestec de contrarii, iar trupul este compus din contrarii.» Criticând această concepție el face observația interesantă că ea ar avea două înțelesuri (pe care el le consideră absurde):

În plus, când spunem «harmonia» avem în minte două lucruri; sensul cel mai firesc stă în legătură cu mărimile spațiale care au mișcare și poziție, unde armonia înseamnă dispunerea și coeziunea părților lor astfel încât să prevină intrarea în întreg a oricărui lucru omogen cu el, iar cel de-al doilea sens, derivat din primul, este acela în care înseamnă raportul dintre constituenții astfel compuși.[200]

În altă scurtă referire la această concepție el face din nou distincția între cele două forme în care ea a fost susținută (*Pol.* 1340b18): «Se pare că avem în noi un fel de afinitate cu modurile și ritmurile muzicale, ceea ce face pe mulți filosofi să spună că sufletul este o *harmonia*, iar pe alții că sufletul posedă *harmonia*.» Pare a fi o concepție foarte firească pentru pitagoricieni că sufletul este o *harmonia*; cu greu se poate presupune că ei vedeau lucrurile altfel, și asta nu ne-ar îngrijora dacă nu ar fi folosită în sensul dat de Platon în *Phaidon*, unde doctrina sufletului ca *harmonia* este folosită ca argument în favoarea faptului că el nu poate fi nemuritor și că piere o dată cu trupul. Aceasta este problema cu care trebuie să ne confruntăm.

Dacă lăsăm deoparte dialogul *Phaidon* pentru moment, toate se leagă. Elementele fundamentale ale tuturor lucrurilor sunt numerele, iar întregul cosmos își datorează caracterul său perfect, divin și etern faptului că numerele din care este alcătuit sunt combinate în cel mai bun mod posibil, conform regulilor proporției matematice, așa cum au arătat-o studiile lui Pitagora. Pe scurt, cosmosul își datorează toate aceste calități potrivite faptului că *este* o *harmonia*, iar această *harmonia* se găsește în primul rând în mișcările grandioase la scară cosmică ale soarelui, lunii, planetelor și stelelor fixe. Cerurile nu *declamă* gloria Zeului, ele *sunt* gloria Divinului; deoarece cosmosul este un zeu viu, închegat într-o singură unitate divină grație miraculoasei puteri a armoniei matematice și muzicale.

Dacă sufletele noastre individuale au esențialmente aceeași natură, deși sunt separate prin impuritate în starea noastră încarnată, atunci cu siguranță identitatea noastră cu divinul trebuie să fie alcătuită prin excelență din numere în armonie. În măsura în care noi încă mai avem nevoie de purificarea filosofiei putem numi elementul impurității – cu alte cuvinte, un element discordant – o notă disonantă cauzată de o întrerupere a ordinii matematice a sufletelor noastre. Sau, pentru ne exprima într-un alt stil pitagoreic, un element al Nelimitatului nesupus încă de principiul bun al Limitei.

Aceasta este o doctrină pitagoreică autentică. Să vedem ce se spune în *Phaidon* (86b, trad. Hackforth):

Simmias: *De fapt, Socrate, îmi închipui că tu ești conștient că, în ceea ce privește sufletul, amândoi gândim cam așa: noi vedem trupul ca fiind ținut laolaltă de o stare de tensiune a caldului, recelui, uscatului și umedului ș.a.m.d, iar sufletul este amestecul sau armonizarea* [harmonia] *acestora într-o potrivită și corectă proporție. Dacă așa stau lucrurile, sufletul fiind constituit dintr-o astfel de armonizare, atunci e limpede că, de câte ori trupul este prea relaxat sau încordat de boală sau de alte lucruri asemenea, sufletul, în ciuda naturii sale divine, piere neîntârziat ca și orice altă armonizare, fie ea între note muzicale sau între lucrurile create de mâna omului; în timp ce rămășițele trupești dăinuie multă vreme, până când sunt arse sau putrezesc. Vezi deci ce răspuns poți găsi pentru acest argument care afirmă că sufletul, fiind un amestec de elemente corporale, este primul care piere când apare ceea ce noi numim moarte.*

Există multe păreri legate de acest fragment și este fără îndoială imposibil să aduci dovezi irefutabile la oricare din ele; însă putem încerca să oferim o descriere probabilă și să indicăm argumentele în favoarea sa. Ce este greu de crezut *fără* dovezi irefutabile, cunoscându-l pe Pitagora și conservatorismul general al discipolilor săi în materie de religie, este că oricine îl recunoștea pe el drept maestru spiritual considera că sufletul este muritor.

Sufletul ca armonie a fost discutată ca o respingere a nemuririi de către Simmias, un teban despre care se spune la începutul dialogului că l-a audiat pe Philolaos când acesta era în Teba, și deci de aceea Burnet consideră că el reproduce învățătura lui Philolaos.[201] Se pot aduce aici două obiecții. În primul rând, Simmias și Cebes nu par a fi niște discipoli foarte sârguincioși și pătrunzători. La începutul dialogului, Socrate este vădit surprins că ei nu sunt familiarizați cu ideea că sinuciderea este contrară religiei, de vreme ce ideea era propovăduită de Philolaos. Oare nu au auzit asta de la el? (61d) «Nimic clar» spune Cebes. Puțin mai târziu: «Da, ca să-ți răspund la întrebare, am aflat de la Philolaos și de la alții, că nu trebuie făcut acest lucru; dar nimeni nu m-a lămurit niciodată în această privință.» În al doilea rând, aceste concepții despre sinucidere, care sunt atribuite în special lui Philolaos, sunt afirmate de Socrate ca depinzând de ideea cuprinsă într-o «doctrină secretă» (ἀπόρρητος λόγος), conform căreia avem viață datorită zeilor și ne aflăm în grija lor. Astfel, noi nu putem muri fără încuviințarea lor, iar atunci când ei ne-o îngăduie, moartea este asemenea unei eliberări din robie sau din închisoare. E greu de crezut că acestea erau convingerile unui om care credea că sufletul este nimicit imediat după moarte.

La obiecția lui Simmias, putem aminti de asemenea atitudinea lui Echecrates, un pitagoreic din Phlios și elev al lui Philolaos[202], căruia Phaidon îi relatează această discuție purtată în ziua morții lui Socrate. Este o atitudine foarte tulburătoare (88d):

> *Această doctrină că sufletul este un fel de armonie a exercitat totdeauna asupra mea o mare atracție, iar când ai rostit-o mi-am amintit, cum s-ar spune, că și eu credeam în ea. Iar acum, ca și cum aș fi iar la început, am mare nevoie de o demonstrație să mă convingă că sufletul unui om care moare nu piere o dată cu el.*[203]

Iată aici un pitagorician care este atras (dar oare ce pitagorician nu ar fi fost?) de ideea că sufletul este o armonizare, totuși el crede în nemurirea sufletului și își dorește alte considerații care să-l convingă că ideea de armonie (așa cum a considerat-o până atunci) nu îi periclitează convingea în nemurire.

În ceea ce privește poziția lui Philolaos însuși, știm din *Phaidon* că el interzicea sinuciderea, nu din alte motive decât cele caracteristice orfico-pitagoreice care apar mai departe în dialog.[204] Valoarea celorlalte mărturii este diminuată de data lor târzie, însă avem pasaje certe:

> (*a*) *Clem. Alex.*, Strom., *III, 17* (*DK, 44b14*): *«Vorbele lui Philolaos merită de asemenea amintite. Acest pitagorician spunea: ‹Autorii teologi din vechime și profeții atestă de asemeni faptul că sufletul este împreunat cu trupul drept pedeapsă, și îngropat în acesta ca într-un mormânt.›»*
>
> (*b*) *Claudianus Mamertus* (*autor creștin din secolul al V-lea d.Cr.*), De Statu Animae, *II, 3, ed. A. Engelbrecht, 1885, p. 105* (*DK, 44B22*): *«Înainte să decidă asupra substanței sufletului, el* [*Philolaos*] *discută surprinzător despre măsuri,*

greutăți și numere în legătură cu geometria, muzica și aritmetica, dovedind că întregul univers își datorează existența acestora... (p. 120). Despre sufletul omenesc el spunea acestea:[205] *sufletul este așezat în trup prin mijlocirea numărului și a armoniei nemuritoare și incorporale. Și puțin mai apoi: sufletul iubește trupul, pentru că fără el nu se poate folosi de simțuri. Iar când este separat de el prin moarte, trăiește în lume o viață fără trup.»*

(c) *Macrobius*, Somn. Scip. *I, 14, 19* (*DK, 44A23*): *«Pitagora și Philolaos numesc sufletul o armonie.»*

Doctrinele pe care Clement i le atribuie lui Philolaos sunt în detaliu asemenea nu doar cu cele din *Phaidon*, dar și cu cele din alte dialoguri ale lui Platon, unde găsim referințe la încarnare ca pedeapsă și la trup ca închisoare și mormânt (*Gorg.* 493a, *Crat.* 400c). În *Cratylos* aceste noțiuni sunt atribuite lui «Orfeu și discipolilor săi», adică după Philolaos «*theologoi* antici». În ceea ce ne privește putem fi de acord cu Nestle (ZN, 442), că nu avem motive să deducem din coincidența cu *Phaidon* neautenticitatea de fond a citatului din Philolaos.[206] În mod similar, pasajul din Claudianus Mamertus, în ciuda urmelor lăsate de latinizarea terminologiei grecești târzii[207], nu conține decât doctrine apropiate de pitagorismul prearistotelic. Dezavantajul principal al acestuia constă în faptul că este fragmentar și că prezintă lacune serioase. Ce trebuie să luăm în seamă este că, potrivit acestor afirmații, Philolaos și-a elaborat cosmologia demonstrând că tot ce se află în lume depinde de număr, înainte de a aborda psihologia. A arătat ulterior că sufletul nu face excepție – chiar întrupat, el este orânduit conform numărului și unei armonii nemuritoare și incorporale. Că sufletul din viața actuală iubește trupul sau nu renunță la el sedus fiind de satisfacția pe care i-o dau simțurile, o știm și din fragmentele mai pitagoreice ale dialogurilor platonice. Ne referim mai jos la *Phaidon* (81b), unde se sugerează despre suflet că «este tot timpul legat de trup și îl îngrijește, se lasă pătruns de poftele lui și este atât de vrăjit de pasiunile și plăcerile lui încât crede că nu e nimic real în afară de ceea ce e trupesc, ceea ce poate fi atins, văzut, mâncat și făcut să servească deliciilor sexuale». Ni se spune în final că moartea nu înseamnă dispariția sufletului. Acesta continuă să trăiască «în lume» (*in mundo*) o viață necorporală, adică până la următoarea reîncarnare. Acest suflet nu este cel cu totul pur, ci sufletul care și-a iubit trupul și despre care Platon spune că este silit să rătăcească prin lumea noastră până când este din nou prins într-un trup (*Phaidon*, 81d).

Tot ce trebuie spus despre scurta afirmație a lui Macrobius este că, de vreme ce el amintește numele lui Pitagora alături de cel al lui Philolaos, acest neoplatonician în mod sigur nu credea că doctrina sufletului ca armonie este incompatibilă cu credința în nemurirea acestuia. Punând laolaltă dovezile disparate pe care le avem începând cu Platon, rezultă de aici că Philolaos era cu adevărat unul din continuatorii lui Pitagora în susținerea ideii că sufletul era deopotrivă *harmonia* sau armonizare (așa cum era orice lucru valoros din lume), cât și nemuritor.[208]

Atunci ce argument este invocat de Simmias? Despre concepția asupra sufletului pe care o expune, sperând ca ea să fie respinsă de Socrate, s-a stabilit unanim că are puternice legături cu teoriile autorilor de medicină din *Magna Graecia*, mai ales cu reprezentantul acestora, Alkmaion din Crotona. Limbajul lui Simmias poate fi comparat cu cel al lui Alkmaion, fr. 4 (Aët. V, 30, 1):

Alkmaion spunea că ceea ce menține sănătatea este echilibrul puterilor – umedul, uscatul, recele, caldul, dulcele și așa mai departe –, în timp ce dominația necontrolată a oricăruia dintre ele dă naștere la boală: dominația unui singur contrariu este distructivă... Sănătatea este un amestec echilibrat (σύμμετρον) *de contrarii.*

În ceea ce privește cauzele sănătății și ale bolii, Alkmaion și Simmias expun de bună seamă aceeași teorie; totuși, Alkmaion nu începe să identifice amestecul echilibrat sau simetric de contrarii cu sufletul, nici să argumenteze că așa cum unul poate fi distrus, așa poate fi și celălalt. În pofida concepțiilor sale asupra sănătății și bolii, el credea că sufletul este nemuritor. Aristotel nota (*De An.* 405a29; pentru aceasta vezi DK, 24A12 și pasajele ajutătoare din Cicero, Clement și Aëtius): «El spunea că sufletul este nemuritor deoarece se aseamănă cu lucrurile nemuritoare prin aceea că este tot timpul în mișcare; pentru că toate corpurile divine asemănătoare sunt într-o continuă și neîntreruptă mișcare – luna, soarele, stelele și întregul cer.»[209]

Empedocle din Sicilia susținea concepții fiziologice similare. La el, pentru prima dată, «contrariile» antice aveau forma mai concretă a patru «substanțe de bază» veșnice: pământul, apa, aerul și focul, iar el a definit fiecare substanță organică separată în termenii unui amestec al lor în anumite proporții (fr. 96, Arist., *De An.*, 408a18 sqq.). În același timp, conform principiului că «cele asemănătoare sunt cunoscute prin cele asemănătoare», el propovăduia ideea că sufletul, cel puțin sub latura sa empirică prin care percepe lumea înconjurătoare, era compus chiar din elementele materiale (fr. 109, *De An.* 404b11). În critica teoriei sufletului ca armonie (408a18 sqq.), Aristotel reușește să dovedească foarte bine faptul că Empedocle este ilogic și confuz, dar noi nu avem părțile relevante din poemul lui Empedocle pentru a-l verifica; însă se pare că el a descris sufletul ca pe o tensiune particulară sau echilibru al părților trupești și de asemenea că a vrut să desemneze ceva care dispare atunci când echilibrul este răsturnat. Aëtius de asemenea (V, 25, 4, DK, 31A85) spune că, potrivit lui Empedocle, moartea este cauzată de dispersarea elementelor din care este compusă ființa umană, «astfel că moartea este comună în aceeași măsură (κατὰ τοῦτο) trupului și sufletului».

În pofida acestora, Empedocle, profund influențat de tradiția italică curentă, a scris un poem religios a cărui temă era nemurirea, transmigrația și apoteoza ultimă a sufletului uman. El realizează o paralelă interesantă cu Alkmaion, deși întrebarea cum a împăcat, dacă a reușit, cele două aspecte ale doctrinei sale ar trebui lăsată pentru mai târziu.[210] Burnet privește teoria sufletului ca armonie drept o mărturie că pitagorismul de la sfârșitul secolului al V-lea era adaptarea unei doctrine mai vechi la noile principii introduse de Empedocle.

Cu siguranță, problema este dificilă și se pot observa cu ușurință anumite tensiuni existente în cadrul școlii. Răspândiți prin peninsula italică, Sicilia și Grecia, pitagoricienii din secolul al V-lea nu au promovat doctrina învățătorului lor în maniere identice. Pentru medici, cum era Alkmaion de pildă[211], era corect și firesc ca în centrul preocupărilor lor să fie corpul și stările lui. Scopul lor era să combată boala și să aducă sănătatea în corpul oamenilor, ei având tendința de a trece peste declarațiile mai metafizice ale filosofilor. Ei se preocupau doar de contrariile fizice din care era alcătuit corpul, deoarece practica lor se baza pe convingerea – de bună seamă pitagoreică – că sănătatea depinde de amestecul potrivit și proporțional al acestor opuși din corp – caldul

și recele, umedul și uscatul, amarul și dulcele și altele. În mod inevitabil, ei credeau că viața trupească depinde în orice caz de aceste lucruri, și că nu poate supraviețui distrugerii armoniei dintre elementele fizice ale corpului. Cum identificarea *psyche*-ului cu viața fizică era adânc înrădăcinată în concepția greacă, ei erau tentați să spună că *psyche* nu mai putea trăi după descompunerea corpului. Discipolul lui Aristotel Dicaiarchos, care deși nu era pitagorician îi simpatiza totuși pe aceștia și era familiarizat cu învățătura lor, a dus lucrurile până la capăt și a numit în mod explicit sufletul «o armonizare a *celor patru elemente*». Astfel el nu poate exista separat de trup, pentru că nu are o substanță a lui proprie, ci e pur și simplu un mod de a descrie o caracteristică a trupului (adică viața sau puterea de a acționa și de a simți) atunci când este structurat într-un anumit fel.[212] Suntem îndreptățiți să presupunem că acest gând îl chinuia și pe Simmias, chiar dacă era elevul unui învățător pitagoreic, dar de aici nu rezultă că ea reprezenta profunzimea absolută a doctrinei pitagoreice. Am explicat deja ce cred că era, dar ca să nu se creadă că este o simplă părere personală aș vrea să citez și alți autori. Cornford scria:

> *Așa cum arată Zeller, doar Platon* (în Phaidon) *și Aristotel* (*care, în* De An. *A, iv, cu siguranță se referă la* Phaidon *presupunând implicit doctrina sa proprie despre* syntesis*-ul elementelor simple în compuși, Hicks,* ad loc.) *vorbesc despre sufletul-*armonie *ca despre* armonia opușilor corporali. *Nu ni se spune nicăieri că pitagoricienii au definit-o astfel, dar definiția este incompatibilă cu nemurirea. Zeller deduce că Philolaos nu se putea referi la* armonia *contrariilor corporale, dar mult mai probabilă este concepția atribuită lui de către Claudianus Mamertus, conform căreia sufletul este* legat *de trup prin intermediul numărului și* armoniei.[213]

Nu caracterul muritor al sufletului, ci nemurirea sa depinde de faptul că el este armonie, o armonie în sensul în care cosmosul este o armonie. Adică o armonie nu doar absolut a contrariilor fizice, ci a numerelor. Nu înseamnă că pitagoricienii din secolul al V-lea trasaseră o distincție clară între material și imaterial. Am văzut deja că ei nu erau în măsură să procedeze astfel. Dar și în aceste diferențe există grade. Numerele sunt mai aproape de absolut, și prin urmare de divin, decât contrariile fizice precum caldul și recele.

Este un principiu general al gândirii grecești timpurii, comun atât tradiției ioniene cât și celei italice, acela că natura primară, principiul (*arche*) al lucrurilor, are aceeași relație cu lumea empirică precum și cea dintre suflet și trup.[214] Iar în sistemul pitagoreic natura primară nu constă din contrariile fizice sau dintr-o formă mai primitivă a unui corp, cum ar fi aerul la Anaximene: ea este numărul. Putem compara descrierea sufletului-lumii din *Timaios* a lui Platon, care de bună seamă are la bază o doctrină pitagoreică. Acesta este descris ca fiind «invizibil și având parte de *harmonia* și de rațiune» (36e), și este construit potrivit intervalelor numerice ale unei scale muzicale bazate pe o formă pitagoreică a *tetraktys*-ului. În același timp prioritatea și superioritatea sa asupra cosmosului sunt evidențiate în toate felurile (cf. 34b-c). După cum afirma Taylor (*Comm. on Tim.* 136), «sufletul cosmic nu este (așa cum era conform doctrinei pitagoricienilor criticați în *Phaidon*) o *harmonia* a corpului său, ci, fiind înțelept și bun, dovedește o *harmonia* în propria sa structură și are muzica în sine».

Că pentru pitagoricieni sufletul este o stare sau o dispunere de *numere* spune și Aristotel în *Metafizica*. După ce explică faptul că ei au fost primii care au făcut progrese considerabile în cadrul matematicii și, drept rezultat, ei s-au dedicat în întregime acestui subiect și au afirmat că principiile matematice întemeiază toate lucrurile, el afirmă (985b26):

> *Numerele sunt cele mai simple dintre acestea, iar ei erau încredințați că văd mai multe asemănări cu lucrurile care sunt și cu cele care devin, decât cu focul, pământul sau apa. Astfel, cutare dispunere a numerelor au identificat-o cu dreptatea, iar alta cu sufletul și mintea...*

În această concepție sufletul este o armonie a *propriilor lui* componente, nu a componentelor trupului, așa cum muzica este o armonie a numerelor 1, 2, 3 și 4, nu armonia ramei și coardelor lirei; astfel că analogia lui Simmias, deși unii pitagoricieni au fost impresionați și tulburați de ea, era de fapt falsă într-o perspectivă pur pitagoreică. Probabil că în experimentul lui Pitagora se întâmpla ca numerele 1, 2, 3 și 4 să fie întruchipate sau reprezentate de corzile de diferite lungimi; însă aceasta e cu siguranță o coincidență, dat fiind faptul că ele pot fi reprezentate la fel de bine și de coloane de aer ce parcurg un tub care este întrerupt la diferite intervale. Chiar dacă nu a exprimat acest lucru în cuvinte, geniul lui Pitagora constă în considerarea elementului formal drept real și etern, și a celui fizic și individual ca accidental.

De bună seamă ne apropiem de concepția asupra sufletului expusă de Platon în *Republica*, și putem vedea cât de mult datora prietenilor săi pitagoricieni. Acolo (431 sqq.) virtutea «cumpătării» (*sophrosyne*) este descrisă drept virtutea sufletului ca întreg, rezultatul colaborării apropiate a tuturor componentelor sale. Însă Platon vorbește de cumpătare în termeni pitagoricieni, spunând că ea «îi face pe toți să cânte aceeași muzică în același registru», denumind direct *sophrosyne* o *harmonia*. Omul care o posedă este «bine armonizat» (ἡρμοσμένος; a se reține că acest lucru nu are nimic de-a face cu starea de sănătate) și ea se obține prin «punerea în acord a trei părți, ca și în cazul celor trei tonuri fixe pe scara muzicală – cel mai înalt, cel mai grav și mijlociul[215]» –, cu alte cuvinte așa cum este obținută o armonie muzicală. În cazul sufletului, cele trei părți care trebuie să fie puse în acord sunt bineînțeles rațiunea, pasiunea (θυμός) și dorința. Sufletul *este* o *harmonia*, dar nu o *harmonia* a contrariilor fizice sau a componentelor trupului. Și prin urmare nici buna rânduială a sa (*arete*) nu constă în sănătatea trupului. Componentele sufletului sunt facultăți psihice precum dorința, curajul și înțelegerea, iar *arete* este o virtute morală, cumpătarea. Pentru *psyche* fizică, dacă pot folosi acest termen pentru a desemna doar viața animală simplă, *euharmostia* componentelor trupești constă în sănătate, iar *anharmostia* în boală sau moarte. Însă pentru divinul și eternul *psyche* pe care pitagoricienii îl îngrijeau și îl purificau, *euharmostia* viza componentele sale și constă în virtutea morală, iar *anharmostia* în viciu. Acest lucru, se poate spune, are un adevărat iz pitagoreic. Nu trebuie să uităm că pentru pitagoricieni și virtuțile morale, precum dreptatea, erau echivalate cu numerele, așa încât această concluzie nu este incompatibilă cu credința că datorită numerelor sufletul este o *harmonia*.

Atunci există pentru pitagoricieni două tipuri de suflet ? Sunt multe motive să credem că da și că prin aceasta ei doar adaptaseră la propriile lor opinii o credință primitivă răspândită în toată lumea. O astfel de credință a fost recunoscută unanim. În 1920

R. Ganszyniec descrie cele două tipuri de suflete din gândirea greacă timpurie drept (a) sufletul-respirație (ψυχή) și (b) sufletul-imagine sau sufletul-umbră (εἴδωλον) și amintește asemănările din Africa.[216] El numește sufletul-respirație și «suflet-viață». Dualitatea apare foarte clar și la Empedocle, și o comparație cu acest filosof italic din prima jumătate a secolului al V-lea poate lămuri lucrurile și justifică o scurtă expunere anticipată a acestei probleme. Cât privește lumea empirică, Empedocle este un materialist desăvârșit, chiar extinzând descrierea și asupra funcțiilor psihice ale senzației și gândirii. Aristotel (în *De An.* 427a21) spune că el privește deopotrivă senzația și gândirea ca pe ceva asemenea și în același timp corporal, iar acest lucru e dovedit de scrierile păstrate ale lui Empedocle (frr. 105, 109). El a crezut la fel într-un sine divin, străin de trup – numit nu *psyche*, ci *daimon* –, un exilat al zeilor, dar la care dorește cu ardoare să se întoarcă (fr. 115). Pentru eliberarea sa este necesară cunoașterea, însă nu cunoașterea părții noastre empirice, ale cărei obiecte sunt fizice, asemenea bazei sale, restrânse la partea inferioară a cosmosului. Însă «binecuvântat să fie cel care a câștigat comoara înțelepciunii *divine*» (fr. 132). Cele asemănătoare se cunosc prin cele asemănătoare, deci a cunoaște divinul înseamnă a deveni divin, iar divinul nu poate fi perceput cu nici unul dintre simțurile trupului (fr. 133). Evident că avem alte mijloace de a obține cunoașterea, mijloace mai asemănătoare celor descrise de Socrate în *Phaidon*, unde vorbește despre sufletul filosofului care caută adevărul «de unul singur», lăsând în urmă trupul.

Facultatea în cauză nu se numește *psyche* în sensul primitiv și popular al simplei vieți animale. Ea poate fi numită *daimon*, și existau destule învățături mai timpurii despre *daimones* de la care să pornească Pitagora și Empedocle. Uneori cuvântul este folosit ca alternativă la *theos*, zeu. Unde există o distincție între ele, ca în *Banchetul* lui Platon, *daimones* sunt o specie de ființe intermediare ce sălășluiesc în elementele dintre cer și pământ (compară cu Empedocle, fr. 115). Hesiod știe în ce fel ele urcă și coboară peste pământul acoperit de ceață sau întuneric (adică invizibil), și spune că acestea sunt sufletele oamenilor din Neamul de Aur. Este evident această parte a noastră despre care în descrierile profeților misterioși precum Abaris, Epimenide și Hermotimos se spune că poate părăsi temporar corpul în căutarea cunoașterii divine. Este imaginea vieții sau a timpului (sau orice ar putea însemna αἰῶνος εἴδωλον) despre care vorbește Pindar atunci când afirmă că trupul fiecărui om ia calea pieirii «dar lasă totuși vie imaginea sa, pentru că doar ea e de la zei. Ea doarme atunci când mădularele sunt active, însă atunci când omul este adormit aceasta îi arată în vis lucrurile plăcute sau dureroase ce vor veni.»[217]

Prin urmare există două noțiuni de suflet în doctrinele contemporane: *psyche*, care «dispare ca un fum» la moarte și pe care autorii de medicină (printre care erau fără îndoială unii pitagoricieni sceptici și deci și eretici) l-au rationalizat într-o *harmonia* de contrarii fizice din care este alcătuit corpul; și mai misteriosul *daimon* nemuritor din om, care realizează transmigrația prin mai multe trupuri, însă care este în esența sa ultimă divin. Acesta ar putea fi numit și el tot *psyche*, cum l-a numit Platon. Ambele supraviețuiesc în curentul principal al gândirii religioase și în neobișnuita combinație de filosofie matematică și de misticism religios concepută în pitagorism.

E. ALȚI PITAGORICIENI

După Pitagora, istoria pitagorismului este pentru noi în mare măsură anonimă. Din acest motiv cel mai bine să o tratăm în general, deși anumiți pitagoricieni – în special Philolaos, dar și Hippasos, Eurytos, Hiketas – sunt incluși în expunerea de față. Alții sunt doar figuri obscure, puțin mai mult decât simple nume, precum Cercops și Brontinos (sau Brotinos), despre care se spune că au scris poeme în corpusul orfic, Paron Pitagoricianul, care a numit timpul «ignorant» deoarece ne face să uităm (Arist. *Phys.* 222b18), sau Xuthos, despre care Aristotel afirmă (*Phys.* 216b24) că după părerea lui trebuie să existe vidul pentru a se realiza compresia, fără de care nu ar putea fi mișcare sau «universul s-ar mișca precum un val». În comentariile sale Simplicius spune că acest Xuthos era un pitagorician.

În orice caz, unii dintre ei, indiferent dacă au fost menționați sau nu, merită o descriere mai amănunțită, pentru care a fost destinată secțiunea de față.

(1) Hippasos

Ceea ce am văzut deja despre Hippasos din Metapont sugerează că el, ca pitagorician, era destul de răzvrătit. Există relatări despre pedeapsa pe care a primit-o pentru că a dezvăluit secrete matematice (mai sus), și afirmația uneia dintre cele două fracțiuni divergente ale pitagorismului că cealaltă și-ar datora originea nu lui Pitagora, ci lui Hippasos. Există și alte indicii că el ar fi fost contemporan cu Pitagora și că nu ar fi fost totuși un discipol docil. În cadrul evenimentelor ce au condus la conspirația democratică a lui Cylon și Ninon el este menționat că a grăbit, ca și alții, adoptarea măsurilor democratice în contradicție cu politica oligarhică a școlii. Din nou, pentru a stârni sentimentele generale împotriva pitagoricienilor, se spune că Ninon a citit dintr-un presupus «*logos* sacru» al lui Pitagora care dovedea că pitagoricienii ar fi fost dușmanii cauzei populare[1]. Este semnificativ pentru reputația lui Hippasos că mai târziu i-a fost atribuită lui o ticluire asemănătoare din motive similare, probabil prin transfer de la povestea conspirației cu care el a simpatizat cu siguranță: o tradiție ce duce la *Succesiunile* lui Sotion (c. 200 î.Cr.) spune că «Logosul Mistic» al lui Pitagora a fost într-adevăr scrisă de Hippasos pentru a-l defăima (D. L. VIII, 7).

Adoptarea de către Hipassos a focului ca principiu prim a dus la varianta că Heraclit i-ar fi fost discipol (Suda, DK, 18, 1a). Aceste afirmații despre relația maestru-discipol nu au nici o valoare istorică, însă faptul că ea este discutată pe ocolite indică cel puțin că Hippasos a trăit într-o perioadă veche, în care ar fi putut să fie rivalul personal al lui Pitagora.

Oricare ar fi adevărul despre autorul «Logosului Mistic», în secolul I î.Cr. Demetrios din Magnesia spunea că Hippasos nu a lăsat nimic scris (D. L. VIII, 84, DK, 18, 1), deci probabil nu exista nimic în epoca elenistică. Învățătura atribuită în mod tradițional lui susține convingerea că el nu a urmat doar o linie pitagoreică neabătută, de vreme ce de la Aristotel încoace (*Met.* 984a7) el este în mod regulat pus alături de Heraclit, ca adept al doctrinei focului ca *arche*. Teofrast (*ap.* Simpl., DK, 18, 7) a lărgit cadrul adăugând că amândoi au susținut ideea că universul este unic și finit, și amândoi au admis că toate lucrurile existente se nasc din condensarea și rarefierea focului și că pier

tot în foc. De vreme ce această tipică descriere peripatetică a cosmogoniei moniste îl reprezintă greșit pe Heraclit (mai jos), nu o putem credita nici în cazul lui Hippasos, însă putem crede că el a acordat prioritate focului: dar văzând că în ciuda independenței sale intelectuale se spunea că ar fi rămas un pitagorician, se poate presupune că el ar fi meditat asupra puterii creative ce rezidă în această unitate de foc primordială și asupra statutului divin atribuit de pitagoricieni focului ce arde continuu în centrul cosmosului.[2]

În epocile de mai târziu doctrinele lui Hippasos și Heraclit par să fi fost în mare măsură confundate. Diogenes ne spune că Hippasos a afirmat despre cosmos că își încheie schimbările într-un timp limitat. Aceeași frază se întâlnește în versiunea lui Simplicius la Teofrast, unde în orice caz cuvintele «după o fatalitate a destinului» sunt adăugate și care se pare că se referă la Heraclit și la vorbele sale că «toate rezultă din transformările focului».[3] Dar ca interpretare a noțiunii heraclitice de «transformare», afirmația este nepotrivită. Totuși, ea descrie foarte bine doctrina pitagoreică a repetiției periodice a istoriei (mai sus) și astfel probabil Teofrast se referea prin ea la Hippasos.

Alți autori de mai târziu pretind că redau învățătura lui Hippasos despre suflet, însă informația oferită, chiar dacă ar fi demnă de crezare (ceea ce este îndoielnic) nu conține nimic original. În mod firesc ei l-au pus pe Hippasos alături de Heraclit deoarece acesta din urmă spunea că natura sufletului este de foc, însă fiind pitagorician, îl considera și drept număr. Claudianus Mamertus îi atribuie și el ideile care erau de așteptat în cazul unui pitagorician: el spunea că sufletul și trupul sunt lucruri diferite, că sufletul este activ atunci când trupul este inactiv și este viu atunci când trupul este mort.[4]

Alte informații despre Hippasos se referă la descoperirile sale din muzică. Rivalitatea cu Pitagora este din nou sugerată de o relatare a lui Aristoxenos (fr. 90 Wehrli, DK, 18, 12) că el ar fi produs intervale armonioase lovind patru discuri de bronz ale căror grosimi erau în proporții de 4:3, 3:2 și 2:1. (Compară relatarea despre Pitagora și atelierul fierarului, mai sus.) Iamblichos (DK, 18, 15) spune că Pitagora și matematicienii din vremea sa cunoșteau mediile aritmetice, geometrice și armonice, însă au numit-o pe cea din urmă *hypenantia*: Archytas și Hippasos au denumit-o altfel, *armonică*. Nu există nici o indicație în pasaj că Hippasos ar fi fost contemporan cu Archytas.

(2) Petron

Tot ceea ce știm despre Petron este legat de afirmația sa că există 183 de lumi aranjate într-un triunghi. Aceasta este o afirmație destul de frapantă, și ar putea fi de mare interes dacă am ști ceva din argumentele sau dovezile pe care se bazează: însă nu știm. Nu știm nici măcar dacă a fost pitagorician; de fapt principalul scop al discuției de aici despre el trebuie să fie mai degrabă distructiv decât constructiv.

Singura sursă pe care o avem este Plutarh în tratatul său *De Defectu Oraculorum*. La 422B unul dintre personajele din dialog spune cum a întâlnit în apropierea Golfului Persic un străin misterios, care nu era grec, ci un fel de profet din deșert. Acest om i-a spus, pe lângă multe lucruri de mitologie despre zei, că există 183 de lumi (*kosmoi*) dispuse în forma unui triunghi. Fiecare latură a triunghiului are 60 de lumi și cele trei rămase sunt așezate la unghiurile sale. Ele comunică unele cu altele și se rotesc constant ca într-un dans. La aceasta, altcineva din grup ripostă spunând că străinul este un escroc, unul care fură ideile altora și că este în mod sigur un grec bine instruit în literatura din țara sa.

Numărul lumilor sale îl dovedește vinovat, căci el nu era egiptean sau indian, ci dorian din Sicilia, teoria fiind de fapt a unui om din Himera, numit Petron. Nu am citit cartea sa, și nici nu știu dacă s-a păstrat. Dar Hippys din Rhegion, amintit de Phanias din Eresos, spune că această concepție este a lui Petron, ca și numărul de 183 de lumi legate una de cealaltă în șir conform elementului – deși despre ce înseamnă «în șir conform elementului» nu explică apoi, nici nu mai adaugă ceva care să facă argumentul mai plauzibil (422 D, DK, 16).

Doar pe baza acestui unic pasaj Burnet îl descrie pe Petron ca «unul dintre primii pitagoricieni» și «mult mai înainte de atomiști».[5] Faptul că era pitagorician poate fi bănuit din caracterul matematic al teoriei sale foarte personale, iar originea sa siciliană ar fi posibilă. Datările mai timpurii depind de acceptarea unei bănuieli a lui Wilamowitz (în *Hermes*, 1884, 444) că atunci când Plutarh îl menționează pe Hippys din Rhegion el se referă la Hippasos din Metapont, deoarece atât Petron, cât și Hippasos erau pitagoricieni. Cel mai bine ar fi să îl citățm aici pe Cornford (*CQ*, 1934, 14 sq.):

Împotriva acestei bănuieli există mărturia lui Demetrios Magnes[6] (D. L. VIII, 84) că Hippasos nu a lăsat nimic scris. Mai târziu, Jakoby afirmă că (s. v. Hippys din Rhegion, PW, VIII, 1929), dacă Plutarh sau Phanias nu s-au referit la Hippys, este mult mai probabil că se gândeau la Hipparchides din Rhegion (Iambl. Vit. Pyth. 267), care în comparație cu Hippasos avea cel puțin avantajul că venea din Rhegion. Nu pot să înțeleg de ce Phanias, care a trăit probabil spre sfârșitul secolului al III-lea, nu l-a citat pe Hippys (pe care Jakoby îl situează în prima jumătate a secolului respectiv), sau de ce Hippys nu a menționat concepția neobișnuită a lui Petron. Nu era nefiresc ca istoricii să facă referiri la speculații cosmologice. Nu există o mărturie mai bună decât aceasta pentru a-l plasa pe Petron printre «pitagoricienii timpurii». Probabil că el a fost contemporan cu Leucip, cu Democrit sau cu Platon.

(3) Ekphantos

Existența certă a acestui filosof ar trebui justificată. În 1896 Voss, urmat de Tannery în 1897 și mai târziu, a emis teoria că acesta și Hiketas (capitolul 4, mai jos) erau personaje imaginare dintr-un dialog al lui Heraclide Ponticul, confundate mai târziu cu figuri istorice ca în cazul lui Timaios al lui Platon. Teza se sprijină pe faptul bine-cunoscut că Heraclide a scris dialoguri, și pe o anumită asemănare dintre doctrinele atribuite celor trei. În cazul lui Hiketas, aceasta e valabilă doar în cazul teoriei că pământul se învârtește. În plus, Ekphantos împărtășește cu Heraclide o teorie atomistă a materiei. Voss și Tannery au fost urmați de Heidel în 1909 (deși în 1940 el a devenit mai rezervat, spunând doar că «ar fi posibil» ca Ekphantos să fie un personaj imaginar), Heath în 1913 și Frank în 1923. Savanții de mai târziu i-au urmat pe Diels, Wellmann și Daebritz în respingerea acestui scepticism, printre ei numărându-se Praechter (1923), Taylor (1928) și Vlastos (1953).[7]

Teoria cu greu ar putea sta în picioare. Împotriva ei se poate spune în primul rând că Hiketas și Ekphantos sunt menționați de Teofrast în lucrările sale doxografice, aparent ca persoane reale. Cicero îl ia pe Teofrast drept sursa sa pentru Hiketas, iar pentru Ekphantos avem mărturii atât de la Aëtius, cât și de la Hippolit, a căror sursă comună nu putea fi alta. Și după cum spune Vlastos, «pare foarte improbabil ca Teofrast să fi

prezentat concepția unui personaj fictiv dintr-un dialog al lui Heraclide, contemporanul lui, într-o formă în care i-ar fi făcut ca doxografii să confunde aceste concepții cu acelea ale unui gânditor real din punct de vedere istoric. În tradiția doxografică nu există o precedență a unei astfel de confuzii; cazul lui Timaios este în mod sigur dovada contrariului.»

Dincolo de asta, presupusa asemănare dintre doctrina lui Heraclide și cea a lui Ekphantos este doar parțială. Heraclide este cunoscut prin renunțarea la termenul de «atomi» și înlocuirea lui cu «particule separate». Se spune că acestea sunt diferite de atomii lui Democrit prin faptul că sunt supuse schimbării.[8] Nu s-a auzit nimic de genul acesta despre Ekphantos, și convingerea sa că atomii se mișcă «nu prin greutate, nici prin lovire, ci printr-o putere divină pe care el o numește intelect și suflet» nu este în mod evident aceeași cu cea atribuită de Cicero lui Heraclide, care, spune el, «aplică epitetul de divin când cosmosului, când minții, când planetelor, privându-l pe zeu de percepție și afirmând că are o formă schimbătoare».

Mărturiile antice privitoare la concepția lui Ekphantos sunt sărace și merită să le traducem în întregime (Sunt adunate în DK, 51.)[9]

(*a*) *Hippol.* Ref. *I, 15: «Ekphantos din Siracuza a pretins că nu este posibil să obții o cunoaștere adevărată despre lucrurile care există, ci doar să le definești așa cum crezi că sunt. El a spus că realitățile primare sunt corpuri indivizibile care diferă după trei criterii – mărime, formă și putere.*[10] *Din ele apar lucrurile perceptibile, iar numărul lor este limitat, nu infinit.*[11] *Aceste corpuri își datorează mișcarea nu greutății sau unei ciocniri exterioare, ci unei puteri divine pe care el o numește intelect sau suflet. Cosmosul este o formă [sau o manifestare,* ἰδέα*] a acesteia*[12]*, motiv pentru care a devenit, prin puterea divină, sferic. Pământul este în mijlocul cosmosului și se învârtește în jurul său spre est.»*

(*b*) *Aët. I, 3, 19: «Ekphantos din Siracuza, unul dintre pitagoricieni, a susținut că principiile tuturor lucrurilor erau corpurile indivizibile și vidul, pentru că el a fost primul care a spus că monadele pitagoricienilor erau corporale.»*

(*c*) *Aët. II, 1, 2 îl include pe Ekphantos într-un șir de filosofi care credeau în unicitatea cosmosului.*

(*d*) *Aët. II, 3, 3: «Pentru Ekphantos cosmosul este compus din atomi, însă e condus de providență.»*

(*e*) *Aët. III, 13, 3 (imediat după propoziția care descrie teoria lui Philolaos despre pământul planetar, mai sus): «Heraclide Ponticul și Ekphantos pitagoricianul i-au atribuit pământului mișcare, nu în sensul schimbării locului, ci în sensul învârtirii în jurul unei axe, asemenea unei roți: se rotește în jurul centrului său de la vest la est.»*

Nu există nici o mărturie corectă asupra epocii în care a trăit Ekphantos, dar dacă indiciile despre convingerile sale sunt în general credibile, trebuie că el a venit destul de târziu pentru a suferi cel puțin influența atomiștilor și probabil că a aparținut ultimei generații de pitagoricieni contemporani cu Platon. El a fost un pitagorician care a văzut posibilitățile îmbinării evoluției pitagoreice a lumii alcătuite din numere cu atomismul original propovăduit de Democrit. Cuvintele «el a fost cel dintâi care a spus că monadele pitagoreice sunt corporale» au fost interpretate, avându-se în vedere presupoziția că

Ekphantos este un gânditor din secolul al IV-lea, ca infirmând concepția lui Aristotel potrivit căreia în timpurile străvechi pitagoricienii credeau că numerele aveau dimensiune. În orice caz, ele de fapt doar arătau (dacă afirmația lui Aëtius este demnă de crezare) în ce fel distincția dintre corporal și incorporal la acea vreme începuse să fie luată în seamă, așa cum se întâmplă la Platon. Nemulțumirile lui Aristotel vădesc faptul că primii pitagoricieni nu erau conștienți de inconsistența legată de crearea unui univers din numere. Ei *au tratat* numerele ca și când ar fi fost corporale («au dimensiune»), însă ei nu ziceau chiar «numerele sunt corporale», neavând nici cuvintele prin care să o spună, nici stăpânirea dihotomiei implicată de aceste cuvinte. Pentru ei numerele puteau exista simultan și în plan matematic, și în cel fizic. Se poate presupune că Ekphantos aparține perioadei în care distincția devenea conștientă pentru mulți, fiind constrâns să afirme că monadele sunt corporale, lansând astfel pitagorismul în direcția atomismului de tip democritean. Prima propoziție din pasajul (a), despre imposibilitatea unei cunoașteri adevărate a lucrurilor reale (adică atomii), se bazează direct pe Democrit (fr. 7-9); însă adăugarea lui *dynamis* la mărime și formă ca o proprietate de diferențiere a atomilor este o contribuție originală și neașteptată. «Greutatea și ciocnirea externă» ale atomiștilor le-a substituit cu viața și intelectul ca forță cosmogonică, probabil împrumutând de la Anaxagora ideea de *nous* drept cauză mobilă primă, deși pasajele (a) și (d) sugerează că el i-a oferit un rol mai pregnant. În sistemul lui Anaxagoras intelectul doar induce mișcarea periodică și apoi se retrage, lăsând cosmosul să continue după propriul său imbold, supus doar legilor pur mecanice. Pentru Ekphantos pitagoricianul, cosmosul însuși este divin și rațional, iar modul în care textul (ca amendare) leagă divinitatea sa în mod cauzal cu sfericitatea sa este clar o reminiscență din *Timaios* al lui Platon. Prin prisma incertitudinii textului nu ne putem baza prea mult pe acestea, și chiar dacă este corect, nu există nici o dovadă pentru a ne referi la el cu certitudine. Ar putea fi o reinterpretare platonică a doctrinei lui Ekphantos datorată doxografilor, însă schimbul reciproc dintre Platon și pitagorismul contemporan lui era astfel încât Platon era probabil cel datornic, sau datoria era făcută direct sau indirect chiar de Ekphantos lui Platon.

Teoria atomistă a lui Ekphantos diferea și de cea a lui Democrit prin faptul că susținea ideea cosmosului unic și a numărului finit de atomi. În concepția lui Democrit vidul este infinit și conține un număr infinit de lumi împrăștiate în vastitatea spațiului. Din nou Ekphantos a modificat atomismul, apropiindu-l de opțiunile religioase ale pitagorismului.

Se pare că Philolaos a fost primul care a adus memorabila sugestie că aparenta rotație zilnică a corpurilor cerești este afectată de mișcarea reală a pământului de pe care le observăm.[13] Totuși, el a explicat acest lucru ca pe o revoluție planetară în jurul unui foc central invizibil. Puțin mai târziu Ekphantos și Heraclide (nu există nici o mărturie conform căreia să-i desemnăm prioritatea unuia dintre ei), și probabil de asemenea Hiketas, au adus ideea novatoare mai apropiată și de filosofia mai timpurie și de simțul comun, situând pământul în centru și presupunând că el se învârtește în jurul axei sale.

Este interesant să amintim de Copernic, care în prefața la *De Revolutionibus Orbium Coelestium* îl citează pe Aët. III, 13, 1-3 (teoriile lui Philolaos, Heraclide și Ekphantos cu privire la mișcarea pământului) ca fiind cel care i-a dat curajul să ia în serios (*quamvis absurda opinio videbatur*) problema dacă revoluțiile cerești ar putea fi explicate *posito*

terrae aliquo motu. Kranz sugerează că (*Convivium, loc. cit.*) corpurile indivizibile ale lui Ekphantos, înzestrate cu *dynamis* și activate de puterea divină, ar fi putut avea o influență directă asupra monadelor lui Giordano Bruno (având în sine felul lor specific de putere spirituală cosmogonică) și prin el asupra monadelor pe care Leibniz le-a descris ca «forțe primare». Nu doar Bruno l-a citit pe Copernic, dar și *Refutatione* a lui Hippolit era de asemenea bine cunoscută în perioada renascentistă. Din puținul pe care îl știm despre Ekphantos, se pare că versiunea pitagoreică a teoriei sale atomiste era o contribuție originală și efectivă la dezvoltarea gândirii cosmologice.

(4) Hiketas

Despre Hiketas știm chiar mai puțin decât despre Ekphantos. Mărturiile sunt următoarele:

> (*a*) *D. L. VIII, 85* (*DK, 44A1*): *«Se spune că Philolaos a fost primul care a declarat că pământul se învârtește în cerc, deși unii spun că primul a fost Hiketas din Siracuza.»*
>
> (*b*) *Cicero,* Ac. Pr. *II, 39, 123* (*DK, 50, 1*): *«Hiketas din Siracuza, după cum spune Teofrast, susținea că bolta cerului, soarele, luna și stelele, adică totul din cer este nemișcat. Nimic din univers nu se mișcă în afară de pământ, care, învârtindu-se în cerc și rotindu-se cu viteză mare în jurul axei sale, produce aceleași efecte ca atunci când pământul ar sta pe loc și cerul s-ar mișca.»*
>
> (*c*) *Aët. III, 9, 1-2* (*DK, 50, 2*): *«Thales și cei care l-au urmat spuneau că există un singur pământ, iar Hiketas pitagoricianul două, al nostru și antipământul.»*

Afirmația pe care o face Cicero despre mărturia lui Teofrast este completă și explicită. Față de ea, vaga aluzie din Diogenes la o minoritate care îl creditează pe Hiketas ca anticipând sistemul philolaic nu are nici o valoare. Van der Waerden (*Astr. d. Pyth.* 55, ce-i drept, a încercat să găsească teoria unui pământ planetar în spusele lui Cicero, pe care le traduce nu «în jurul axei sale» ci «în jurul axei universului». După cum afirmă el, nu există nici un cuvânt pentru «sale», ci doar *circum axem*, «adică ‹în jurul unei axe› sau, după părerea mea, ‹în jurul *axei*› (universului).» Însă argumentul este mult mai firesc dacă se inversează. În absența deplină a vreunui calificativ, este mult mai ușor de presupus că propoziția *circum axem... se convertat* înseamnă «se învârtește în jurul axei sale» decât să înlocuiască *mundi* din propoziția anterioară. Să-ți imaginezi că Cicero ar fi făcut lucrurile atât de dificile pentru cititorii săi înseamnă să aduci o insultă nedreaptă unui maestru al prozei scrise clar și limpede.

Rămâne pasajul (c), care nu se potrivește cu afirmația lui Cicero, și care este în mare măsură suspect. Cel care l-a compilat, practic a redus textul lui Teofrast de care dispunea (sau orice sursă intermediară) până la absurd, pentru că este total greșit să limitezi credința în unicitatea pământului la Thales și la discipolii săi. Este de asemenea foarte improbabil ca într-o scurtă enumerare precum aceasta, unde doar reprezentanții principali ai unei teorii sunt menționați, numele lui Philolaos să nu fi apărut în legătură cu antipământul, cu care el este în mod general asociat. Boeckh a mers atât de departe încât a presupus că numele lui Philolaos s-a pierdut la transcriere, iar emendarea sa conjecturală a fost acceptată de Zeller[14] ca probabilă. Oricare ar fi explicația, este mai sigur să ne încredem în versiunea lui Cicero despre Teofrast, iar pe Hiketas putem să-l

alăturăm lui Ekphantos și Heraclide ca unul care a simplificat sistemul philolaic, presupunând că pământul se învârtește «nu în sensul că și-ar schimba poziția».

Nu se știe nimic despre viața lui Hiketas, dar dacă interpretarea de mai sus este corectă, așa cum remarcă Zeller (ZN, 530, n. 1), ar fi multe de spus referitor la bănuiala lui Boeckh conform căreia el era mai tânăr decât Philolaos. De asemenea, Boeckh crede că probabil Ekphantos i-a fost discipol.

(5) Philolaos

Philolaos era un pitagorician din sudul Italiei, după unii un crotonian, după alții din Tarent. Cea mai bună mărturie pentru perioada în care a trăit este menționarea sa în dialogul platonician *Phaidon*. Cuvintele lui Cebes la 61e, «Am auzit că Philolaos a spus, pe când trăia în cetatea noastră...», indică faptul că Philolaos a locuit în Teba dar a părăsit-o înainte de moartea lui Socrate din anul 399 î.Cr. Răzmerițele din sudul Italiei, cauza exilului său în Teba, sunt datate de Minar pe baza unor surse sigure în jurul anului 454, iar tradiția despre Aristoxenos (prietenul unor discipoli de-ai săi) spune că la acea vreme el era tânăr.[15] Afirmația lui Diogenes că Platon l-ar fi întâlnit pe Philolaos, ca și pe elevul său Eurytos, atunci când a vizitat partea vestică a lumii grecești în jurul anului 388, nu se bazează pe izvoare sigure, însă nu este imposibilă după acest calcul. Alte mărturii (citate de Raven, *P. and E.* 94) sunt în acord cu acestea, și putem crede că Philolaos s-a născut în jurul anului 474, adică la mai puțin de 20-25 de ani de la moartea lui Pitagora.

Ca și Platon, Aristotel îl menționează pe Philolaos o singură dată, într-un context mai degrabă fără caracter informativ. În *Etica Eudemică* el discută acțiunile voluntare și involuntare, sugerând că trebuie luat în considerare ce este în stare să suporte natura umană. Deoarece pentru unii unele impulsuri de furie sau dorință pot fi atât de puternice încât nu se poate spune că actele comise sub influența lor sunt voluntare, «însă, după cum afirmă Philolaos, există *logoi* care sunt prea puternici pentru noi».[16] Aceasta nu ne spune nici măcar că Aristotel ar fi cunoscut vreo carte a lui Philolaos, fiindcă unii sceptici nu au pregetat să arate că o afirmație atât de sumară și aforistică putea fi scrisă ca una dintre *obiter dicta* ale sale. Însă putem fi de acord cu Mondolfo (vezi mai jos) că mărturiile doxografice referitoare la discipolii Teofrast și Menon ai lui Aristotel (mai sus) sunt dovezi suficiente pentru circulația în vremea sa a unor scrieri sub numele lui Philolaos despre mai multe subiecte.

Afirmația că Philolaos «a scris o carte» este citată din Hermippos, comentatorul alexandrin din secolul al III-lea î.Cr., însă atrage după sine discreditarea aderând la fantezia pură cu care ea este legată de sursa noastră: adică povestea răutăcioasă spusă împotriva lui Platon în diverse forme, a cărei esență este că el a făcut rost de această lucrare de la Philolaos și că a scris *Timaios* după ea fără să recunoască.[17] De asemenea Demetrios din Magnezia face referire la un tratat al lui Philolaos despre doctrina pitagoreică și citează fraza de la începutul lui (D. L. *ibid.*, Philolaos, fr. 1 DK): «Natura în cosmos este construită din elemente limitate și nelimitate, și așa este și întregul cosmos și toate lucrurile din el.» În orice caz, Bywater evidențiază că Demetrios a fost un scriitor din secolul întâi î.Cr., perioada renașterii pitagorismului în care prietenul lui Cicero, Nigidius Figulus, a jucat un rol important, o reînnoire memorabilă pentru credulitatea și pentru acceptarea zeloasă a scrierilor contrafăcute. Un număr de autori

și compilatori din era creștină pretind că citează cuvânt cu cuvânt pasaje din Philolaos, și în principiu controversa s-a dezlănțuit în timpurile moderne pentru aproape un secol și jumătate în jurul acestor «fragmente». În secolul nostru, susținătorii de seamă ai concepțiilor opuse au fost E. Frank și R. Mondolfo, astfel că oricine dorește să urmărească istoria dezbaterii în detaliu va găsi multe referințe la zi în bilanțul lor.[18] Exceptând descoperirea puțin probabilă a unor mărturii recente nealterate, fără îndoială problema nu va fi pusă niciodată într-o manieră acceptată integral de savanți. În acest loc nu putem decât să facem câteva observații care nu au nici o pretenție de a fi decisive.

Se pare că aceia care contestă fragmentele nu se pricep cel mai bine la acest subiect. Atacul total realizat timpuriu de Bywater (*J.Phil.* 1868, 20-53) angajează argumente care nu prea sunt pe măsura marelui savant. Problema, spune el, «se descompune într-una oarecum mai restrânsă: fragmentele philolaice despre număr sunt metafizice mai degrabă decât aritmetice, adică platonice la origine mai degrabă decât pitagoreice?» Examinarea pe care am făcut-o filosofiei pitagoreice sugerează că acest criteriu este cumva artificial și cu o aplicabilitate redusă. Însă Bywater a fost dintre aceia care nu au acceptat că un geniu ca Platon ar fi putut datora ceva important predecesorilor săi. «Apare în Aristotel (*Met.* A, 5)», scrie el, «o afirmație generală despre ceea ce datorează Platon, *dacă s-ar putea numi așa,* predecesorilor lui pitagoricieni.» Ceea ce spune Aristotel la începutul capitolului 6, după ce descrie filosofia pitagoreică, este: «După filosofiile descrise aici vine opera lui Platon, *care în mare parte i-a urmat pe acești oameni,* deși are unele puncte de vedere separate de filosofia italică.»

Din nou, în fr. 14 Philolaos atribuie doctrinele orfice despre suflet «autorilor teologi și profeților din vechime». A vorbi astfel despre «societățile orfice din secolul al V-lea î.Cr.», scrie Bywater, este natural pentru un scriitor din epoca lui Cicero, nu pentru unul care chiar a trăit în același secol. Afară de faptul că existența în secolul al V-lea î.Cr. a unei grupări numite «societate orfică» este îndoielnică, doctrinele și-au dobândit numele deoarece erau conținute de versurile atribuite lui Orfeu sau lui Musaios, care erau cu siguranță străvechi și venerabile în ochii omului de secol V. La fel de absurd este și argumentul conform căruia a spune că trupul este mormântul sufletului este «diametral opus» descrierii lui ca fiind legat de trup într-o formă de pedeapsă, deoarece într-un caz sufletul trebuie să fie mort, iar în celălalt viu! Doctrina exprimată este pur și simplu aceea că a fi închis într-un trup este un lucru cumplit pentru suflet și îl împiedică să se bucure de adevărata sa viață. Nu există nici o contradicție în faptul că au fost folosite metafore diferite pentru a exprima același adevăr religios.

În concluzie, Bywater spune că falsurile de acest gen erau foarte ușor acceptate în Antichitate, dar nu și acum, deoarece «criticismul a învățat să vadă continuitatea chiar și în domeniul gândirii; presupunem că ideile nu izvorăsc întâmplător sau fără noimă, ci în solul și atmosfera intelectuale pregătite pentru ele.» Însă el pare că nu a aplicat acest principiu salutar și lui Platon, a cărui filosofie, se poate afirma cu la fel de multă probabilitate, s-ar fi putut să nu fie ceea ce este dacă solul și atmosfera nu ar fi fost pregătite pentru el (după cum spune Aristotel, elevul său, că s-a întâmplat) de pitagoricieni.

Poziția pe care o susține Frank este dificilă. Cei care (asemenea lui Bywater) presupun că opera contrafăcută a lui Philolaos – de unde sunt luate fragmentele noastre – este o creație neopitagoreică a epocii când s-au scris «Timaios despre Sufletul-Lumii», «Ocellus Lucanus» și alte asemenea falsuri, nu știu ce îi așteaptă[19]; însă teza lui Frank este că

falsul a fost săvârșit în cercul apropiat al discipolilor lui Platon. Ceea ce restrânge aria, iar Frank îl alege pe Speusip, nepotul lui Platon care i-a succedat la conducerea Academiei și care a dezvoltat un sistem mult mai apropiat de cel pitagoreic decât cel al lui Platon însuși.[20] Speusip practică mai mult ceea ce Frank numește «moda literară contemporană» atribuind altcuiva scrierile unui autor (p. 227), ceea ce era «o practică binecunoscută» a Academiei. Deși faptul că era o practică înrădăcinată, după cum pare, nu este destul pentru a-i ajuta chiar și pe contemporanii lui Speusip precum Teofrast să nu cadă în capcana presupunerii că Philolaos chiar a scris ceea ce Speusip i-a atribuit. Atunci când Frank ajunge atât de departe încât bănuiește că Philolaos nu e nimic mai mult decât un personaj fictiv din dialogul platonician *Phaidon* (p. 294), el își întrece propria măsură și dă naștere la grave îndoieli asupra capacității sale de a interpreta mărturiile.[21]

Nimic din toate acestea nu oferă vreo dovadă pozitivă pentru originalitatea fragmentelor. Ele au fost puternic atacate deopotrivă pe motive de limbaj și conținut, iar o replică detaliată pentru ambele acuzări este oferită de Mondolfo, la care cititorul trebuie să apeleze ca la cea mai bună apărare posibilă. Aici scopul era reconstituirea pe cât posibil a structurii flexibile a filosofiei pitagoreice până la Platon, și ea a fost descrisă (din motivele expuse la început) în termeni generali mai mult decât într-o serie de realizări separate ale unor anumiți filosofi. În această reconstrucție ne-am folosit critic în mare măsură de informațiile furnizate de Aristotel. Opiniile lui Philolaos au fost introduse doar acolo unde erau contribuții necesare aceluiași scop, și în fiecare astfel de caz am încercat să justific atribuirea. Urmând acest procedeu i-am atribuit acestuia credința în sufletul ca *harmonia* nemuritoare și l-am socotit sursă necesară lui Speusip pentru construirea solidelor din puncte, linii și suprafețe, ca autor posibil al cosmologiei pământului planetar și focului central și ca profesor al lui Eurytos. Am discutat relația sa cu construirea solidelor regulate, cu problema celui de-al cincilea element și am examinat embriologia sa în special pentru lumina pe care o face în chestiunea analogiei microcosmos-macrocosmos din gândirea pitagoreică. Restul de mărturii și fragmente (care ar putea adăuga prea puțin la schița pitagorismului din secolul al V-lea) au fost lăsate deoparte datorită îndoielii persistente asupra autenticității lor.

(6) Archytas

Archytas din Tarent aduce pitagorismul în vremea lui Platon și a Academiei. Mai mult decât atât, prin el pitagorismul realizează un impact direct chiar asupra lui Platon, deoarece între cei doi se formase o prietenie trainică. Probabil că el a contribuit la teza centrală din *Republica* după care filosofii ar trebui să conducă, pentru că se pare că el a fost un om de stat și un comandant cu foarte mult succes, cu o poziție în Tarent comparabilă cu cea a lui Pericle în Atena. Ni se spune că legea potrivit căreia nimeni nu putea avea funcția de *strategos* mai mult de un mandat anual a fost abrogată pentru el și că a avut această funcție de șapte ori; de asemenea, nu a fost niciodată învins în luptă cât era comandant. Mai multe surse subliniază firea lui echilibrată, iar dacă e să îi dăm crezare lui Strabon, politica sa era excepțională pentru un pitagorician, deoarece în timpul cârmuirii lui Archytas Tarentul s-a bucurat de o constituție democratică.[22] Nu avem indicații precise asupra perioadei în care a trăit, însă nu putea fi mult mai tânăr sau mai vârstnic decât Platon.

Platon a făcut trei vizite în partea de vest a lumii grecești, prima când avea în jur de patruzeci de ani (c. 388/7), apoi din nou la un interval de douăzeci de ani, iar a treia oară după încă șase ani. În prima sa călătorie el a vizitat cetățile italice înainte să ajungă în Sicilia și probabil că atunci a făcut cunoștință cu Archytas. În orice caz, în cursul celei de a doua vizite, a stabilit relații cu el și cu locuitorii Tarentului, ca și cu tiranul Siracuzei, Dionysios al II-lea:[23] în eforturile sale de a-l convinge pe Platon să vină în Sicilia pentru a treia oară, Dionysios a trimis o triremă cu un anume Archedemos, a cărui doctrină Platon o socotise a fi a unui tovarăș al lui Archytas. În această din urmă vizită, după ce a îndurat ostilitatea tiranului și a avut motive să se teamă pentru viața sa, i-a trimis vorbă lui Archytas și prietenilor săi din Tarent, care au trimis o corabie la Siracuza si l-au convins pe Dionysios să îi dea drumul.

Atât știm din cea de a șaptea scrisoare a lui Platon. Ea nu spune nimic despre vreun schimb de idei filosofice, însă afirmațiile autorilor de mai târziu, preluate de Cicero. că unul din motivele lui Platon de a vizita centrele pitagoreice din regiunea apuseană a lumii grecești a fost să învețe mai mult din acea filosofie, spun totul în favoarea acestuia.[24] Discuția aceasta va fi mult mai potrivită în conexiune cu Platon, însă probabil că șocul morții lui Socrate și reflecția asupra metodei sale l-au condus la convingerea că etica simplă a învățătorului său nu ar putea rezista dacă nu ar fi apărată și susținută de o metafizică și o psihologie pe care Socrate însuși nu a fost capabil și nici preocupat să le dezvolte. În cercetarea sa asupra acestora el a fost foarte atras de concepția pitagoreică asupra umanității și a cosmosului.

Informațiile pe care le avem despre realizările intelectuale ale lui Archytas se referă în principal la demersurile pe care le-a făcut în anumite domenii specializate din știință. A fost un matematician remarcabil, care pe lângă alte realizări a rezolvat problema duplicării cubului, așa cum era formulată de Hippocrate din Chios, printr-o construcție elegantă care trezește admirația istoricilor moderni ai matematicii.[25] În ceea ce privește armonia el a continuat opera lui Pitagora determinând raporturile numerice dintre notele tetracordului în trei tipuri de scale: diatonică, cromatică, enharmonică.[26] Se mai spune că el ar fi aplicat pentru prima dată principiile matematice în studiul mecanicii (D. L. VIII, 83 și Vitruvius, *praefatio* VII, 14, DK, B7) și că a fost inventatorul jucăriilor mecanice. Una dintre acestea a fost un porumbel din lemn care putea să zboare (DK, A10a), iar «morișca lui Archytas» a devenit proverbială și este menționată de Aristotel (*Pol.* 1340b26, DK, A 10), care o descrie drept o jucărie «care, oferită copiilor. îi face să nu mai strice lucruri de prin casă; căci din cauza celor mici lucrurile nu rămân întregi.» Aceasta se potrivește cu alte relatări despre atenția pe care o acorda copiilor și sclavilor (DK, A8).

Deși mărturiile și alte fragmente care par a fi originale[27] se referă în special la subiectele menționate, nu avem nevoie să împărtășim îndoielile lui Field (*op. cit.* 186) dacă preocupările lui s-au extins sau nu dincolo de aceste științe speciale. E dovedit că. discipol al lui Pitagora fiind, el nu s-a preocupat doar de matematică și muzică, ci le-a pus în legătură cu alte domenii mai vaste. În fr. 1 îl vedem repetând ceea ce pretind pitagoricienii, anume că matematica este cheia întregii naturi, atât ca întreg, cât și în detaliu. A susținut credința pitagoreică în extinderea infinită dincolo de cosmos punând următoarea întrebare pertinentă: «Dacă aș fi la extremitate, în cerul stelelor fixe, aș putea să îmi întind mâna sau toiagul, ori nu?»[28] *Problemata* aristotelică (DK, A23a) îl

arată ca fiind interesat de biologie, însă într-un mod tipic pitagoreic și abstract, deoarece problema pe care și-a pus-o a fost: «De ce toate părțile plantelor și animalelor, altele decât organele, se învârtesc?»

Un pasaj din lucrările sale matematice (acceptat general ca original) merită cel puțin o citare parțială în cadrul unei istorii generale a gândirii grecești. El ilustrează admirabil aderența sa la deplina convingere pitagoreică după care numerele și calculul sunt forța conducătoare nu doar în lumea naturală, ci și în relațiile umane și în morală, și numai atât timp cât ele sunt luate în seamă societatea poate fi organizată armonios. În același timp ni se amintește în ce măsură gândirea lui Platon este formată după modelul pitagoreic, deoarece tocmai aceste concepții matematice despre ordinea relațiilor umane din lucrările sale ne impresionează și alteori ne tulbură.

> *Descoperirea calculului a oprit disensiunea și a promovat unanimitatea. Acolo unde a fost introdus, avantajul nedrept este imposibil și egalitatea este stabilită, de vreme ce el ne ajută să consimțim asupra contractelor noastre cu alții. Prin intermediul său, cel sărac primește de la cel puternic și cel bogat ajută pe cel nevoiaș, deoarece amândoi sunt încrezători că astfel vor avea partea lor dreaptă.*[29]

ANEXĂ

Timpul și Nelimitatul

> *«Universul este unic, și din Nelimitat el extrage timpul, respirația și vidul care deosebesc locurile lucrurilor separate» (din tratatul lui Aristotel despre filosofia pitagoreică, citat de Stobaios,* Ecl. *I, 18, 1. Vezi mai sus).*

În discuția despre Anaximandru (mai sus) am remarcat că ilustrarea distincțiilor dintre înțelesurile diferite ale aceluiași cuvânt aparține unui stadiu cât se poate de avansat al gândirii. Atunci când vorbește despre *arche* a tuturor lucrurilor ca despre *apeiron* – Nelimitatul sau Infinitul – el înțelege prin aceasta nu doar că este într-o cantitate mare, indefinită, ci și că (spre deosebire de cosmosul care s-a format înăuntrul său) el nu are început în timp. Aceeași confuzie poate fi întâlnită la mijlocul secolului al V-lea la Melissos. Acest discipol al lui Parmenide, care precum el nega posibilitatea oricărui proces de devenire, a spus întâi că ceea ce există «de vreme ce nu s-a născut, este, veșnic a fost și veșnic va fi, și nu are nici început, nici sfârșit, ci este *apeiron*.» Nu folosește *apeiron* aici doar într-un sens temporal; el continuă să se refere la acesta și spațial, în cuvintele: «Ci după cum este veșnic, la fel și ca mărime trebuie să fie *apeiron*.» În acest mod de a gândi, tot ce trebuie arătat este că el «nu are nici început (*arche*), nici sfârșit.» Dacă acest lucru este arătat într-o privință, el rămâne valabil și în altele. «Nimic ce are început și sfârșit nu este veșnic sau *apeiron*» – o propoziție pe care o socotește logic convertibilă.[1]

Putem fi siguri că pitagoricienii din aceeași perioadă nu dispuneau de distincții mai clare, și prin urmare că «Nelimitatul» din afara cosmosului în devenire era nelimitat atât în durată, cât și în spațiu. Însă atunci trebuie să fie adevărat că limitarea Nelimitatului o dată cu impunerea asupra sa numărului (regularitatea, mărimea sau proporția exactă) – ceea ce înseamnă generarea unui *kosmos* – se aplică ambelor sfere.

În sfera extensiunii spațiale, acesta înseamnă impunerea proporției geometrice prin care «Nelimitatul» fără formă devine diferențiat în cele câteva forme distincte de materie pe care le știm; în sfera duratei temporale, el înseamnă că prin crearea corpurilor cerești și a mișcărilor lor regulate, periodice și armonioase, timpul devine supus măsurii și în locul simplei succesiuni avem seriile ordonate și previzibile de zile, nopți, luni și ani.

O referire la dialogul platonician *Timaios* va face toate acestea mai clare. De vreme ce Platon face aici uz de mult material pitagoreic, nu ar trebui să fie implicat nici un anacronism. Dacă aceasta este o pretenție prea îndrăzneață, ea va demonstra cel puțin că este posibil să gândim în acest mod, adică să distingem timpul (χρόνος) de simpla succesiune (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον) și astfel să nu mai fie absurd să vorbim despre un timp înainte ca timpul să existe. Pentru Platon «timpul se naște împreună cu cerul» (38b). «Prin ordonarea cerului, Creatorul a plăsmuit o imagine veșnică – *ce se mișcă în acord cu numărul* – a eternității care rămâne în unitate. Această imagine este ceea ce noi numim timp; pentru că nu existau zile, nopți, luni și ani înainte de nașterea cerului, însă prin punerea lor laolaltă el a reușit să le aducă în ființă» (37d, e). «Și prin intenția zeului de a crea timpul, în scopul inițierii timpului, soarele, luna și celelalte cinci stele numite ‹rătăcitoare› au fost create pentru a marca și a menține numărul timpului» (38c). Apoi urmează imediat descrierea orbitelor complicate și circulare ale lor.

Mai înainte în dialog Platon spusese că pentru a crea cosmosul, zeul suprem a luat toate cele vizibile, «lipsite de repaus și aflate într-o mișcare dezordonată și discordantă, și l-a adus din dezordine în ordine» (30a). Recapitulând mai târziu, el spune că existau Ființa (modelul ideal al viitorului cosmos), Devenirea (masa dezordonată) și Spațiul, acestea trei, *chiar dinaintea nașterii cerurilor* (καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, 52d).

Adunând toate aceste afirmații, A. E. Taylor le-a folosit ca argument în favoarea respingerii întregului element temporal din *Timaios* ca mitic, pe motiv că «nimeni normal nu poate spune că a interpretat literal afirmația că timpul și lumea au început împreună, și de asemenea că era o stare a lucrurilor *înainte* să existe lumea» (*Comentarii la Timaios*, p. 69). În ce măsură părerile lui Platon despre creație trebuie înțelese literal nu este o problemă care să fie hotărâtă aici, însă nu trebuie să ezităm să respingem această obiecție ca irelevantă. Traducem χρόνος prin «timp», însă nu e surprinzător că două cuvinte aparținând nu doar unor limbi diferite, ci și unor civilizații diferite, nu coincid exact. Pentru noi timpul îmbracă întreaga înfățișare a lui «înainte și după», însă Aristotel spune: «Înainte și după sunt implicate în mișcare, însă timpul înseamnă acestea în măsura în care ele sunt numărate» (*Phys.* 223a28). În altă parte el definește timpul ca «*numărul* mișcării în raport cu înainte și după», și poate discuta serios problema dacă ar putea exista timp în lipsa ființelor înzestrate cu conștiință și gândire; «deoarece dacă nu ar fi nimeni care să numere, nu ar fi nimic de numărat... Dacă nimic nu poate număra decât sufletul și înăuntrul său intelectul, nu ar putea exista timp fără suflet, ci doar substratul timpului» (*ibid.*, 219b2, 223a22). Altfel spus, noi vorbim despre un ceas ca despre un instrument de măsurare a timpului. În schema lucrurilor a lui Platon și Aristotel, timpul (χρόνος) este el însuși un fel de ceas, nu doar trecerea evenimentelor, ci și un etalon prin care acea trecere să poată fi măsurată. Platon notează undeva că pe câtă vreme revoluțiile soarelui și lunii sunt universal recunoscute ca factorii de păstrare a timpului și care oferă semnificație zilelor, lunilor și anilor, revoluțiile celorlalte planete, fiind mai puțin vizibile, nu sunt folosite în acest fel. «Într-adevăr», continuă

el, «oamenii abia realizează că mișcările diurne ale acestor planete *sunt* timp.»[2] Iată indicația cea mai clară cu putință că pentru Platon timpul este de fapt *identificat* cu mișcările planetelor.

Timpul este atunci mișcare, sau măsura mișcării[3], când ciclul este recurent și regulat, și este evident că poate exista mișcare fără să existe timp. După Platon, distincția probabil că a fost exprimată în modul cel mai clar de Plutarh, care în *Probleme platonice* scrie (1007c): «De aceea spunea Platon că timpul apare o dată cu cerul, însă exista mișcare înainte de nașterea cerului. Prin urmare nu exista timp pentru că nu era nici ordine, nici măsură sau deosebire, doar mișcare indefinită care era precum materialul amorf, neformat și brut al timpului.»

Întorcându-ne la pitagoricieni, ne-am putea folosi de două afirmații ale lui Aristotel. În *Fizica* (218a33) el scrie că «unii spun că timpul este mișcarea întregului, alții că este sfera însăși.» Prima concepție aparține evident lui Platon, și nu era nevoie ca Simplicius să citeze, după cum face, surse eminente pentru această atribuire. Cea de a doua nu poate fi a altcuiva decât a pitagoricienilor, după cum spun și alte izvoare antice, deși Simplicius mai degrabă sugerează indirect că «probabil» aceștia au înțeles greșit o afirmație a lui Archytas. Conform lui Aëtius «Pitagora [adică pitagoricienii] spunea că timpul este sfera cuprinzătoare».[4] Aristotel continuă (218b5): «Motivul, invocat de cei care au susținut această concepție, pentru care sfera întregului pare a fi timp este că toate există în timp și toate sunt în sfera întregului; însă această afirmație este prea naivă pentru a examina aici imposibilitățile sale.» Tonul este cel obișnuit pentru Aristotel față de pitagoricieni, iar teoria lor poartă semnul caracteristic al fuziunii dintre concret și abstract, sfera cosmică și măsura mișcării cosmice.

Ne putem întoarce acum la prima afirmație a lui Aristotel din tratatul despre pitagoricieni, conform căreia pentru ei universul (οὐρανός) extrage din Nelimitat timpul, respirația și vidul. Nucleul cosmic începe din sămânța-unitate, care generează matematic seriile de numere și fizic formele distincte ale materiei. Pentru a face asta, el se hrănește cu Nelimitatul din afară căruia îi impune formă sau limită. Fizic vorbind, acest Nelimitat este materie amorfă, imaginat ca respirație sau aer;[5] din punct de vedere matematic el este extensia încă nedelimitată de număr sau figură. Însă el are de asemenea un aspect temporal. Ca *apeiron* în sensul deplin, el era mișcare sau durată fără început, sfârșit sau diviziune internă – nu timp, în cuvintele lui Plutarh, ci doar materia amorfă, neformată și brută a timpului, așa cum a fost materia neformată a universului și a figurii matematice. Totuși, de îndată ce el este extras sau inspirat de unitate sau de principiul limitator, numărul este impus asupra sa și de atunci este timp în sensul propriu. Astfel, spunând că «cele mai apropiate porțiuni ale Nelimitatului au fost extrase sau limitate de Limită», pitagoricienii descriau trei procese ce ni se pot părea fără legătură, deși pentru ei acestea erau doar trei aspecte ale unui singur proces: Limita, cu alte cuvinte cosmosul în dezvoltare, respiră materie pentru creșterea sa fizică, îi impune întinderii simple forma. Ea face astfel încât corpurile cerești să evolueze într-o mișcare circulară repetată și uniformă în jurul orbitelor lor armonios legate și prin aceasta preia materia brută a timpului și o transformă în timpul însuși.

CAPITOLUL 5

ALKMAION

Alkmaion din Crotona a fost socotit de unii autori ulteriori un pitagorician[1]. Totuși Aristotel, care l-a considerat îndeajuns de important pentru a compune o lucrare cu scopul de a-l combate (πρὸς τὰ Ἀλκμαίωνος, D. L. V, 25), îl distinge explicit de pitagoricieni, și este confirmat în aceasta prin câteva dintre teoriile atribuite lui. Cetățenia Crotonei, împreună cu credința sa în nemurirea sufletului și înrudirea acestuia cu divinul, în caracterul divin al stelelor și accentul general pe rolul contrariilor în natură, ar fi suficiente să justifice eticheta de pitagorician, în opinia autorilor neopitagoricieni și neoplatonicieni fără simț critic. Cu toate acestea, el pare că a manifestat în realitate o remarcabilă originalitate a gândirii, «fără», după cum se exprimă Heidel, «o asociere recognoscibilă cu vreun grup anume de filosofi naturaliști».

Această independență relativă face dificilă determinarea datei sale de naștere prin a-i preciza un loc probabil, pe baza dovezilor implicite, în succesiunea filosofilor presocratici. Ca mărturie certă avem numai o propoziție din *Metafizica* lui Aristotel, care, oricum, lipsește din manuscrisul laurențian A^b. În capitolul 5 al primei cărți, Aristotel enumeră cele zece perechi pitagoreice de contrarii (mai sus) și continuă (986a27): «Alkmaion din Crotona se pare că a vorbit în același mod și fie că el a preluat această părere de la ei, fie că aceștia au luat-o de la el[2]; cât despre perioada sa, a trăit în timpul bătrâneții lui Pitagora». Indiscutabil, greaca ultimei propoziții este imprecisă (vezi Wachtler, *op. cit.* n. 1 la p. 342), dar cel puțin înseamnă că viețile lui Pitagora și Alkmaion s-au suprapus. Pe de altă parte cu mult timp în urmă aceste cuvinte au căzut sub bănuiala de a fi o interpolare ulterioară, deși editorii lui Aristotel le-au acceptat, până la Ross, care scrie (nota *ad. loc.*) că ele «sunt omise de A^b, și nu există nici o urmă a lor la Alexandru; ele reprezintă probabil o adăugire ulterioară, deși afirmația este suficient de verosimilă pentru a fi adevărată». De atunci, primul punct al verdictului lui Ross a fost acceptat mai repede decât ultimul, și a existat o tendință de a plasa perioada vieții lui Alkmaion din ce în ce mai târziu, până ce L. Edelstein a scris în 1942:

> *În general vorbind, eseul lui Stella a mărit bănuiala că nu este posibil ca Alkmaion să fi fost un om al secolului al VI-lea. Trebuie să mergem încă mai departe decât au făcut-o cei care au contestat această dată și au presupus că Alkmaion a aparținut pitagoricienilor* [sic] *din timpul lui Socrate sau chiar de mai târziu; toate convingerile care i se atribuie par să fie elocvente pentru o astfel de opinie. Cu siguranță, dacă Alkmaion ar fi trăit la sfârșitul secolului al V-lea î.Cr. în loc de al VI-lea, ideile sale, așa cum sunt prezentate de Stella potrivit cu mărturiile păstrate, ar fi mai plauzibile, deși mult mai puțin originale. Dacă această imagine tradițională va trebui modificată ca urmare a unei examinări a autenticității fragmentelor; nimeni nu poate spune deocamdată*[3].

În sprijinul autenticității cuvintelor din *Metafizica* se poate spune: (1) că, pe baza autorității generale a manuscrisului A^b, propriile cercetări ale lui Ross au înclinat balanța mărturiilor. Dintre oponenții săi, Wachtler a scris în 1896 (*op. cit.* 4): «suo iure codicem A^b optimum metaphysicorum testem esse contendunt». Comparați cu Ross (*Met.* CLXV):

> *Este cât se poate de evident că nici EJ nici A^b nu ar trebui urmate în mod exclusiv. Însă greutatea comentatorilor greci și a traducerii medievale sunt categoric de partea lui EJ, și în consecință am urmat acest grup de manuscrise, cu excepția locurilor în care mărturia comentatorilor greci, a sensului, a gramaticii sau a stilului aristotelic... înclină balanța în favoarea lui A^b;*

(2) că tăcerea lui Alexandru nu înseamnă foarte mult (vezi Wachtler, 5 sq.), iar Asclepios include aceste cuvinte în comentariul său (39.21 Hayduck); (3) că referirea la datarea lui Alkmaion câștigă neîndoielnic din următoarea propoziție a lui Aristotel, în care acesta își exprimă nesiguranța dacă Alkmaion sau pitagoreicii pot pretinde întâietatea asupra respectivei teorii în discuție. Observația lui Zeller că pasajul «se află acolo mai degrabă inutil» este nejustificată. În plus, trebuie să respingem un argument avansat de Ross și repetat de Jaeger, și anume că pasajul este nesigur, deoarece îl menționează cu numele pe Pitagora, iar Aristotel face acest lucru în altă parte o singură dată și nu pretinde nicăieri că ar avea vreo cunoștință despre datarea sa. Aceasta ignoră faptul că Aristotel a scris tratate despre pitagoricieni care s-au pierdut, dar care cu siguranță că spun câte ceva despre Pitagora. Cu toate acestea, de vreme ce autenticitatea pasajului nu este în nici un caz universal acceptată, cea mai bună speranță de a stabili o dată aproximativă pentru Alkmaion trebuie să se găsească în natura ideilor sale, și astfel nu poate fi bine determinată până ce mărturiile pentru aceste idei nu au fost luate, așa cum sunt, în considerare. Deocamdată, putem spune pur și simplu că dacă menționarea datei sale nu îi aparține lui Aristotel, aceasta nu reprezintă în sine o dovadă că perioada vieții sale *nu* s-a suprapus cu aceea a lui Pitagora, ci doar că nu-l mai putem susține pe Aristotel drept mărturie în această privință.

Favorinus, prietenul lui Plutarh, (citat de Diogenes, VIII, 83) a afirmat, întrucâtva absurd, că Alkmaion a fost cunoscut ca fiind primul care a conceput o filosofie a naturii (φυσικὸν λόγον). Galen îl amintește de două ori alături de Parmenide, Melissos, Empedocle și alții ca autor al unei lucrări ce circula cu titlul *Despre natură.* Această lucrare nu mai era accesibilă comentatorilor din perioada[4] creștină, care au depins de Aristotel și Teofrast pentru informațiile lor despre Alkmaion. Este de presupus că Aristotel a deținut cartea cu scopul de a scrie polemic împotriva ei, iar Teofrast reia pe larg explicația sa dată senzației, în mod evident la prima mână. Wachtler (*op. cit.* 32 sq.) a susținut că lucrarea a supraviețuit probabil în biblioteca elenistică din Alexandria. Din Alkmaion ca și din Philolaos, Diogenes (VIII, 83 și 85 urmându-l pe Demetrios din Magnesia) citează primele câteva cuvinte din lucrarea sa, iar acest lucru pare că pornește de la practica lui Callimachos, care, în catalogul său făcut bibliotecii, a dat în mod regulat titlul urmat de cuvintele de început.

Diogenes scrie despre Alkmaion (VIII, 83): «În scrieri se ocupă mai ales de problemele medicale, dar uneori tratează și despre filosofia naturii, spunând, ‹Cele mai multe lucruri omenești sunt două câte două› ». Acest amestec este caracteristic pentru un compilator, care a putut ilustra latura «fizicalistă» a gândirii lui Alkmaion chiar mult mai bine decât scoțând această propoziție anume din contextul ei de la Aristotel. Alkmaion a fost

într-adevăr puternic preocupat de medicină și fiziologie, care au influențat total direcția gândirii sale, însă el a trăit înaintea epocii specializării. Studierea corpului omenesc era încă doar o parte a filosofiei privită în ansamblu, iar el nu a șovăit să se pronunțe și asupra naturii cunoașterii, asupra cosmologiei, astronomiei și asupra nemuririi sufletului.

Cuvintele de început ale tratatului erau: «Astfel spune Alkmaion din Crotona, fiul lui Peirithoos, lui Brotinos, Leon și Batyllos. Privitor la lucrurile nevăzute și privitor la lucrurile muritoare, zeii au o cunoaștere sigură, însă atât cât pot oamenii să judece...»[5] Mulți filosofi presocratici sunt în mod trufaș siguri că ei dețin cheia cunoașterii. Alkmaion începe într-o notă modestă: certitudinea este doar pentru zei. Ei cunosc adevărul direct, însă oamenii pot doar să urmărească semnele[6] date lor în lumea vizibilă și interpretându-le își caută drumul către cele nevăzute. Cornford a arătat în *Principium Sapientiae* că în certitudinea lor primii filosofi s-au dovedit succesorii poetului-vizionar, vorbind sub inspirația divină, în timp ce atitudinea smerită față de cunoaștere a fost insuflată de știința medicală ce se năștea, prin observația sa amănunțită asupra cazurilor deosebite și prin conștiința failibilității diagnosticului. Alkmaion scrie deja în spiritul tratatului hipocratic *Despre Vechea Medicină*, al cărui autor critică aspru studiul «problemelor nevăzute și îndoielnice» ca «ceea ce se petrece în cer și sub pământ». Filosofii care procedează astfel pot pretinde că știu adevărul, dar în realitate se sprijină pe supoziții fără fundament. Adevărul acestora nu este «clar» nici pentru vorbitor nici pentru auditoriul său, pentru că nu există nici un criteriu de verificare[7].

Tot ceea ce știm despre ideile lui Alkmaion indică această predilecție pentru concret, un fundament solid pentru observație, și o aversiune față de ipotezele neîntemeiate și față de simplificarea excesivă. Nu a fost deloc preocupat de obsesia contemporană a unui singur *arche* la care se poate reduce totul. Dacă doxografii ar fi putut să-i atribuie o astfel de noțiune, putem fi siguri că ar fi făcut-o. Însă, deși ne vorbesc în modul lor schematic despre *arche* chiar la gânditori minori și neoriginali – apa la Hippon ori focul la Hippasos –, despre Alkmaion nu găsim nimic în această privință. Ca și pitagoricienii, el a folosit mult contrariile, și le-a aplicat naturii umane și destinului. Mărturia lui Aristotel despre aceasta este după cum urmează (*Metaph.* 986a31):

> *Alkmaion afirmă că majoritatea lucrurilor omenești se prezintă câte două, dar se referă la opoziții, nu, precum pitagoricienii, determinate ca număr, ci enumeră la întâmplare: alb-negru, dulce-amar, bun-rău, mare-mic. El a dat alte sugestii imprecise despre celelalte contrarii, pe când pitagoricienii au stabilit câte și de ce fel sunt aceste contrarii. Așadar, putem înțelege din ambele doctrine că opozițiile sunt principii ale lucrurilor existente, dar câte sunt aceste contrarii și care sunt, aflăm numai de la pitagoricieni.*

Una dintre modalitățile în care a aplicat doctrina perechilor de contrarii la umanitate este descrisă într-un paragraf doxografic, editat de Diels-Kranz drept un fragment sau un citat autentic. În realitate, este în vorbirea indirectă și chiar Diels a observat (*Dox.* 223 sq.) că în pasaj s-au strecurat câțiva termeni peripatetici și stoici. De asemeni, textul nu este în nici un caz complet. Toate acestea impun o anumită precauție, și totuși ideea și mare parte din limbaj au un ton arhaic, îndeosebi probabil utilizarea termenilor politici *isonomia* (egalitate a drepturilor)[8] și *monarchia* pentru a caracteriza echilibrul dintre «puterile» fizice și preponderența uneia dintre ele. Acești termeni sunt improprii

scriitorilor medici de mai târziu, însă ar putea apărea în mintea unui om care a trăit când rivalitatea dintre facțiunile populare și cele despotice reprezenta o trăsătură obișnuită a vieții orașului-cetate. Nu există nici un motiv de îndoială că teoria este a lui Alkmaion. Textul din Diels-Kranz poate fi redat astfel (B4):

> *Alkmaion susține că ceea ce menține starea de sănătate este egalitatea dintre puteri – umiditate și uscăciune, rece și cald, amar și dulce și celelalte – iar predominarea uneia dintre ele produce boala, pentru că predominarea uneia dintre ele este ucigătoare. Cauza care determină boala este excesul de cald sau de rece, iar motivul ocazional poate fi un exces sau o lipsă de hrană, locul fiind sângele, măduva sau creierul*[9]*. Boala poate fi produsă de asemeni de cauze exterioare, cum ar fi proprietăți ale apelor sau ale locurilor, efectele unor eforturi sau ale maltratării, sau altor cauze similare. Iar sănătatea, dimpotrivă, este un amestec bine proporționat al calităților.*

Acest pasaj, împreună cu alte exemple mai frapante ale abordării empirice pe care o face Alkmaion cercetării fiziologiei, senzației și subiectelor înrudite, explică de ce el s-a deosebit de pitagoricieni în modul de a trata calitățile contrare, așa cum a indicat Aristotel. Aceștia au putut specifica o listă exactă și exclusivă de contrarii deoarece construiau un sistem teoretic pe coordonate predominant matematice. Alkmaion era un medic și un savant practician, care a observat că la alcătuirea unui corp natural participă mai degrabă un număr nedefinit de calități fizice, decât un set de semi-abstracțiuni precum par și impar, dreapta și stânga, limitat și nelimitat. Lumea experienței, pe care doctorul nu o poate ignora, este mai puțin ordonată, mai puțin definitivă, decât sistemul *a priori* al filosofului matematician.

Crotona era de timpuriu renumită pentru medicii ei. Herodot (III, 125 sqq.) povestește istoria lui Demokedes, fiul lui Calliphon, un crotonian și «cel mai priceput medic al timpului său», care a practicat întâi la Egina și Atena, apoi a fost angajat de Polykrates din Samos până la uciderea acestuia de Oroites persanul în 522 î.Cr. Adus la Sardis ca prizonier, Demokedes i-a vindecat pe Darius de o gleznă scrântită și pe soția lui, Atossa, de o tumoare la piept, și a reușit într-un sfârșit să se întoarcă în cetatea sa natală, unde s-a însurat cu fiica lui Milo (atlet și prieten al lui Pitagora). Herodot spune despre acest om că «a fost principalul responsabil pentru frumosul renume al medicilor din Crotona». Exista, prin urmare, la Crotona o celebră școală de medici, unul dintre aceștia fiind Alkmaion. A apărut în secolul al VI-lea și a fost independentă de Pitagora și de discipolii acestuia, deși după sosirea lui Pitagora în aceeași cetate cei doi nu au putut rămâne fără un contact sau o influență reciprocă.

Caracterul științei fiziologice a lui Alkmaion poate fi judecat după expunerea din *De Sensu* (25 sq., DK, A5) a lui Teofrast:

> *Printre cei care explică senzația prin neasemănători, Alkmaion clarifică mai întâi diferența dintre om și animalele inferioare. Omul, spune el, se deosebește de celelalte ființe vii prin aceea că numai posedă înțelegere, pe când celelalte viețuitoare au simțuri dar nu înțeleg*[10]*: gândirea e distinctă de simțuri, și nu sunt, cum afirmă Empedocle, același lucru.*
>
> *Apoi vorbește de fiecare simț pe rând. Auzul are loc prin urechi fiindcă în ele există un vid care răsună. Sunetul este produs în cavitate* [sc. *urechii externe – Beare*], *iar aerul* [*din zona timpanului* – id.] *îl propagă. Omul*

miroase cu nările, atunci când trage în sus spre creier suflul de aer, în actul de respirație. Gusturile sunt distinse cu limba, care fiind caldă și moale topește obiectul prin căldura sa, și datorită alcătuirii sale poroase și delicate primește și transmite gustul. Ochii văd prin apa care îi înconjoară. Este evident că ochiul conține foc, pentru că focul scânteiază când acesta este lovit[11]*; și vede prin mijlocirea elementului strălucitor și a celui transparent*[12]*, când cel din urmă reflectă imaginea, și cu cât este mai pur acest element, cu atât mai clar vede ochiul.*

Toate simțurile sunt într-un anume fel în corelație cu creierul, și din acest motiv ele sunt vătămate dacă se deplasează sau se rănește creierul, căci blochează locurile de trecere prin care se transmit simțurile.

Cu privire la simțul tactil, el nu a avut nimic de spus, fără să arate cum se produce sau prin ce organ. Până aici merg explicațiile pe care le-a dat.

Această relatare (la care doxografii, după cum era de așteptat, nu adaugă nimic substanțial) nu este întru totul ușor de tradus, și este fără îndoială inevitabil ca în anumite locuri fiziologia rudimentară a lui Alkmaion să fie de neînțeles. Cunoștințele noastre pot fi, totuși, mărite puțin prin descrierile altor scriitori medici și prin critica lui Aristotel, făcute unor teorii care sunt probabil ale lui Alkmaion, ori sunt asemănătoare cu ale sale. Cei interesați de detalii pot fi îndrumați către *Greek Theories of Elementary Cognition* a lui J. I. Beare și către monografia lui Wachtler citată anterior. De Empedocle, cel mai apropiat autor în spațiu și timp, ale cărui opinii despre aceste subiecte au supraviețuit, s-a deosebit în câteva privințe. În principiu, el a conceput simțirea ca rezultând din interacțiunea neasemănătorilor, în timp ce Empedocle a explicat-o prin credința în «simpatia» naturală a asemănătorului față de asemănător: «Prin pământ vedem pământ, prin apă apă» și așa mai departe (fr. 109). Pentru Empedocle, ca și mai târziu pentru Aristotel, activitatea fizică era centrată în inimă (fr. 105), iar pentru Alkmaion în cap. Din acest motiv, el a susținut, potrivit lui Aëtius, că prima parte din embrion care urmează să se formeze este capul (DK, A 13: există câteva mărturii despre preocuparea sa pentru reproducere și embriologie: vezi A13-17, B3).

Unul dintre cele mai remarcabile semne ale independenței sale față de contemporani este trasarea unei limite clare (deși nu știm unde și cum) între simțuri și gândire: «Gândirea e distinctă de simțire și nu sunt, cum afirmă Empedocle, același lucru», ceea ce îi asigură lui Alkmaion un criteriu pentru a distinge între om și celelalte viețuitoare. În *De Anima,* II, 3, Aristotel spune că cealaltă concepție era generală printre gânditorii timpurii, dar subliniază el însuși că poziția adoptată de Alkmaion este corectă (427a19 sqq.):

Intelectul și gândirea sunt socotite a fi un fel de simțuri... iar filosofii vechi susțin că gândirea și simțirea sunt același lucru, precum Empedocle când spune că «înțelepciunea oamenilor sporește în raport cu ceea ce apare în fața lor»... Toți aceștia consideră cugetarea drept ceva trupesc, întocmai precum simțirea... Însă este evident că gândirea și simțirea nu *sunt același lucru, pentru că prima este comună tuturor viețuitoarelor; cea de-a doua împărtășită doar de puține.*[13]

Aristotel nu numai că este de partea lui Alkmaion, dar, ca și el, reclamă drept argument superioritatea omului asupra celorlalte viețuitoare. Faptul că nu îl menționează cu numele pe Alkmaion poate fi întâmplător (el este în general supărător de

parcimonios cu referirile la anumiți predecesori) sau se poate datora unei impresii că Alkmaion, deși a făcut distincția, nu a înțeles în mod corect fundamentul ei. Pentru Aristotel este o distincție între funcțiile corporale și non-corporale, iar Alkmaion nu avea totuși posibilitatea să vorbească sau să gândească în acești termeni.

Recunoașterea explicită a creierului ca organ central al simțirii și cunoașterii a reprezentat o altă contribuție remarcabilă a lui Alkmaion [14]. În legătură cu simțul văzului avem informația din comentariul lui Chalcidios la *Timaios* (DK, A10) că Alkmaion a fost primul care a întreprins o excizie științifică a ochiului. Acest lucru ar fi făcut posibil pentru el să vadă nervii care pleacă de la ochi spre creier, o realizare pe care Chalcidios aproape sigur i-o atribuie lui, deși menționează în aceeași propoziție alți doi autori de mai târziu. Știm de la Teofrast că Alkmaion a vorbit de «locuri de trecere» (πόροι) pornind de la organele de simț către creier, și prin acestea el se va fi referit la nervi, deducând de la cele pe care le putea vedea existența celor pe care nu le putea vedea. Platon se referă la descoperirea lui Alkmaion (deși fără a-l numi) în *Phaidon* (96 b), unde Socrate, parcurgând o listă cu diferiți filosofi fizicaliști, se întreabă «oare ce ne face să gândim, sângele, aerul, focul, sau nici unul dintre acestea, ci creierul este acela care ne dă simțurile, auzul, văzul și mirosul». În *Timaios*, chiar Platon a urmat exemplul lui Alkmaion, spre deosebire de Aristotel, care, mai puțin inspirat, a menținut inima drept centru al simțurilor.

O altă indicație a faptului că ideile lui Alkmaion au fost neobișnuit de influente este oferită de tema somnului. Aëtius relatează (DK, A 18): «Alkmaion spune că somnul se ivește când se retrage sângele în venele sanguine mai mari, în timp ce trezirea coincide cu reumplerea lor», iar în explicația lui Aristotel asupra hematologiei găsim (*H. A.* III, 521a15): «Când ființele vii dorm, sângele devine mai puțin abundent aproape de piele, astfel încât dacă sunt înțepate sângele nu curge atât de mult». Este ca și cum el a prețuit autoritatea predecesorului său mai mult decât dovada observației și a experimentului simplu.

Este de un anume interes general faptul că în explicația pe care o dă auzului, Alkmaion a identificat vidul (κενόν) cu aerul. Aceasta rezultă de la Teofrast și trebuie să fi fost unul din acele lucruri pe care Aristotel le-a avut în vedere când a scris în *De Anima* (419b33): «Se spune pe bună dreptate că vidul este condiția esențială pentru auz, pentru că prin vid se înțelege aer, care este într-adevăr cauza auzului, când este pus în mișcare într-o masă unică și unitară». Această identificare a aerului cu vidul reprezintă bineînțeles o legătură între Alkmaion și pitagoricieni (mai sus).

Despre suflet, Alkmaion a adus o importantă contribuție.

> *El spune că nemurirea sufletului rezultă din asemănarea sa cu ființele nemuritoare, o asemănare pe care o posedă datorită faptului că se află neîncetat în mișcare; pentru că toate lucrurile divine, de asemeni, se mișcă neîncetat în eternitate, adică luna, soarele și stelele, și întregul cer* (*Aristotel,* De Anima, *405a30*).

Cicero și Clement reiau credința lui Alkmaion în divinitatea corpurilor cerești (DK, A12), iar Aëtius reproduce argumentul pentru nemurirea sufletului, adăugând mișcării sale veșnice faptul că este înzestrat cu o mobilitate proprie. Toți aceștia depind de Teofrast pentru informațiile lor, iar în alt loc în *De Anima* (404a20) chiar Aristotel vorbește de «cei care definesc sufletul drept cel care se mișcă pe sine», având fără îndoială în vedere pe Alkmaion, precum și pe Platon și Xenocrate.

O credință vagă în însuflețirea naturii în general, întemeiată pe mișcarea sa veșnică și după câte se pare auto-cauzată, era veche și nu se limita la filosofi[15]. La Anaximene și la pitagoricieni, aceasta a devenit fundamentul unei relații strânse între viața macrocosmosului și cea a microcosmosului. Divinitatea corpurilor cerești a fost ferm stabilită în religia populară, care, de asemeni, asociază oamenii și stelele în credința că cele din urmă reprezintă sufletele oamenilor morți (Aristofan, *Pacea*, 832 sq.). Însă Alkmaion a elaborat aceste idei și a mers mai departe spre a le prezenta într-o modalitate rațională. Pornind de la faptul observabil al mișcării, putem presupune că el a dedus mișcarea eternă și auto-cauzată a lui *psyche* din supoziția că prezența vieții trebuie să fie cauza fundamentală a mișcării. Prin urmare, viața, într-o formă sau alta, trebuie să fi existat neîntrerupt dintotdeauna, altfel nici o mișcare nu ar fi putut fi pornită sau menținută. Aristotel îi împarte pe predecesorii săi în psihologie în două clase, potrivit cu modul în care au considerat trăsătura esențială a sufletului, ca fiind mișcarea sau simțirea. Despre cei dintâi el spune (*De An.* 403b28): «Unii susțin că sufletul este în principal și înainte de toate cel care pune în mișcare; și pornind de la presupunerea că ceea ce nu se mișcă nu poate să pună altceva în mișcare, ei concep sufletul ca pe ceva în mișcare». Și ceva mai încolo (404a21): «Toți cei care definesc sufletul ca cel care se mișcă pe sine, par a crede că mișcarea este calitatea cea mai proprie sufletului și că toate celelalte sunt mișcate de suflet, însă sufletul doar de el însuși, fiindcă ei nu observă nici un subiect al mișcării care să nu fie el însuși în mișcare».

Acest argument al nemuririi sufletului a fost dezvoltat de Platon într-un celebru pasaj din *Phaidros* (245c, traducere în engleză de Hackforth):

> *Tot ce e suflet e nemuritor; deoarece ceea ce este veșnic în mișcare e nemuritor. Însă, ceea ce în timp ce mișcă alt lucru este mișcat de un altul, poate înceta să fie în mișcare, și de aceea poate înceta să existe; numai ce se mișcă pe sine nu încetează să fie niciodată în mișcare, deoarece nu-și poate abandona propriul fel de a fi: mai mult decât atât, cel ce se mișcă pe sine este sursa și principiul prim al mișcării pentru toate celelalte lucruri care sunt mișcate.*

Platon l-a luat pe Alkmaion drept propriul său punct de plecare, dar a cizelat argumentul și l-a prezentat într-un mod mai logic. Cel care se mișcă etern este nemuritor, cel care se mișcă pe sine este cel care se mișcă etern, prin urmare cel care se mișcă pe sine este nemuritor. Sufletul este cel care se mișcă pe sine, prin urmare sufletul este nemuritor.[16] Alkmaion (judecând după mărturii) s-a bazat într-un mod mai naiv pe analogia legată de corpurile cerești, care (după cum credea toată lumea) sunt divine și nemuritoare, și, se poate observa, sunt în mișcare perpetuă. Majoritatea premiselor sale sunt ascunse sau aproape ascunse, deoarece el este mai aproape de supozițiile necontestate ale gândirii pre-filosofice.

Există un enunț atribuit lui Alkmaion în *Problemata* aristoteliciană care la prima vedere pare enigmatic (fr. 2 DK): «Alkmaion spune că oamenii din această cauză pier, fiindcă n-au putința să prindă laolaltă începutul și sfârșitul». Limbajul – «incapabili de a uni capetele» – este puțin surprinzător prin familiaritatea lui, însă în realitate imaginea din spatele expresiei lui Alkmaion este de o mare importanță și de o aplicabilitate remarcabil de vastă în gândirea greacă timpurie: este imaginea mișcării circulare.[17] Învelișul exterior al întregului cosmos și toate corpurile cerești s-au înfățișat ca rotindu-se în mod vizibil într-un complicat model de cercuri cu recurențe regulate

din timpuri imemoriale, așa cum se cunoștea din consemnările astronomilor babilonieni. A fost tot atât de evident că aceste mișcări de rotație celeste erau cauza repetării circulare a evenimentelor de pe pământ. Vara lasă loc iernii, dar se va întoarce inevitabil după ce soarele își completează circuitul pe ecliptică, iar această recurență a anotimpurilor determină un ciclu al nașterii, dezvoltării, morții și al unei noi nașteri, pentru lucrurile considerate individuale. Sămânța se dezvoltă în plantă, care înflorește, se ofilește și moare, dar nu înainte de a lăsa să cadă o nouă sămânță de la care ciclul vieții va fi repetat. Philon din Alexandria a transmis o idee foarte veche când a scris:

> *A fost voia lui Dumnezeu să prelungească existența naturii făcând nemuritoare speciile și îngăduindu-le să participe la eternitate. Prin urmare el a adus, zorit cu adevărat, începutul la sfârșit și a făcut ca sfârșitul să se întoarcă spre început; căci din plante se ivește fructul, așa cum din început sfârșitul, iar din fruct sămânța care cuprinde în ea însăși planta, adică, din sfârșit începutul*[18].

Începutul și sfârșitul se întâlnesc în însămânțarea plantei care moare, așa cum sfârșitul și începutul sunt același punct în călătoria anuală a soarelui sau pentru orice trasează forma unui cerc. «Comun este începutul și sfârșitul unui cerc» (Heraclit, fr. 103).

Ramificațiile acestei idei pentru gândirea greacă sunt felurite, din punct de vedere geometric, astronomic și al măsurării timpului, de asemeni și fiziologic, și nu este acum momentul să le urmărim pe toate[19]. Să analizăm însă contextul din *Problemata* în care este introdusă observația lui Alkmaion. Subiectul este caracterul circular al timpului și problema dacă «înainte» și «după» au vreun sens absolut. Dacă timpul este circular și recurent, putem fi la fel de bine caracterizați ca trăind înainte de Războiul Troian sau după el. Analogia dintre cerul care se rotește și istoria celor însuflețite este explicit făcută (916a24):

> *Precum drumul cerului și al fiecărei stele este un cerc, de ce nu ar fi asemenea nașterea și moartea ființelor muritoare, astfel încât aceleași lucruri să se nască și să dispară? «Viața omului este un cerc», după cum este zicala. Ar fi într-adevăr o greșeală să presupunem că cei care se nasc sunt întotdeauna individual identici*[20]*, însă se poate accepta mai degrabă o identitate specifică. În acest chip, noi am fi mai înainte, și se poate presupune ca însușirea să fie aranjată astfel încât să se întoarcă din nou către început, pentru a evolua continuu urmând totdeauna același curs. Alkmaion spune că oamenii din această cauză pier, fiindcă n-au putința să prindă laolaltă începutul și sfârșitul – o vorbă înțeleaptă, dacă o considerăm ca având un sens general și nu unul strict precis. Dacă viața este un cerc, iar un cerc nu are nici început nici sfârșit, nimeni nu poate fi mai înainte fiind mai aproape de început, nici alții mai înainte de noi, nici noi de ei.*

Corespondența mentală dintre drumurile circulare ale corpurilor cerești și veșnica recurență a istoriei a fost făcută cu ajutorul conceptului Marelui An (mai sus). Dar noțiunea de circularitate a fost aplicată în special corpului omenesc, de unde rezultă că «tema coincidenței dintre început și sfârșit a fost de un interes deosebit pentru medici».[21] Tratatul hipocratic *De Victu*, într-o serie de comparații forțate desemnate să arate că în meșteșuguri omul imită funcțiile naturale ale corpului, spune (I,19): «Țesătorii lucrează în cerc, pornind de la început și terminând la început: găsim în corp aceeași succesiune circulară; acolo de unde a început, acolo ajunge la sfârșit». Un alt

exemplu din literatura medicală este debutul din *De Locis in Homine*: «După părerea mea corpul nu are început (*arche*), ci toate sunt deopotrivă început și sfârșit; căci trasând un cerc, nu-i vei găsi începutul». Pentru a regăsi atât cât este posibil ideea din spatele dictonului lui Alkmaion trebuie, după cum a observat Kahn, să avem în vedere nu numai mișcările cerești eterne la care se referă *Problemata*, dar și afirmațiile hipocratice despre ciclul (περίοδος) corpului. «În cazul subiectului uman, care este preocuparea principală a unui medic precum Alkmaion, menținerea vieții depinde de circulara împletire – împreună a tuturor părților într-un singur întreg unitar. Când această legătură este ruptă, survine moartea» (Kahn, *op. cit.* 26). Sufletul uman individual, prin acțiunea sa asupra corpului, încearcă să reproducă în felul său mișcările circulare veșnice ale stelelor divine, deoarece, așa cum a spus chiar Alkmaion, «toate lucrurile divine, se mișcă de asemeni neîncetat în eternitate, adică luna, soarele și stelele, și întregul cer».

Este greu să nu credem că Platon a fost puternic influențat de Alkmaion. Am văzut deja argumentul similar despre nemurirea sufletului, de care s-a folosit în *Phaidros* și în *Legile. Timaios* susține că activitatea sufletului cosmosului constă din mișcări circulare. Într-o ființă umană, al cărei suflet este în mod fundamental de aceeași natură cu sufletul lumii, deși inferior calitativ, «mișcările circulare ale sufletului nemuritor» sunt închise «într-un trup în care mereu curge și din care mereu se scurge ceva». Șocul supunerii la exigențele hranei corpului și creșterii rapide deformează cercurile sufletului, care inițial au fost construite de Creator potrivit legilor stricte ale proporției geometrice și muzicale. Prin asalturile materiei ele au fost «răsucite în toate chipurile, iar în ele s-au produs toate frângerile și alterările câte erau cu putință, așa încât abia se mai țineau între ele» (43 d-e), iar aceasta explică și comportamentul irațional al copiilor mici. În viața adultă sunt obținute un anume echilibru și calm, iar mișcările de rotație se petrec mai regulat.

Ce a crezut prin urmare cu adevărat Alkmaion despre natura sufletului? Nu mai există alte mărturii, iar pentru a propune o teorie coerentă trebuie să recurgem la deducție. Acest lucru poate merită să fie încercat, căci va arunca o anumită lumină asupra modalităților grecești de gândire, chiar dacă numai imprecis asupra celei a lui Alkmaion. De vreme ce sufletul este nemuritor, el evident depășește moartea fizică; iar dacă oamenii mor «fiindcă n-au putința să prindă laolaltă începutul și sfârșitul», rezultă că sufletul, care este nemuritor, le unește cu adevărat. Avem astfel deja implicit (și din tot ceea ce știm explicit) în filosofia lui Alkmaion teoria că sufletul imită stelele divine și cerul nu numai prin mișcarea auto-cauzată ci și în mișcarea circulară.[22] Până în acest punct l-am urmat pe Rostagni (*Verbo di P.* 136). Însă, atunci când continuă spunând că cercul în discuție este cercul nașterilor sau ciclul reîncarnărilor, cunoscut din doctrina pitagoreică și orfică, el depășește deducția justificată. Nu există nici un indiciu că Alkmaion credea în transmigrație, și s-a subliniat mai mult decât o dată că distincția radicală pe care el o trasează între oameni și animale este mai degrabă împotriva acestei credințe. Poate să nu fie ușor să ne imaginăm cum a conceput el mișcarea circulară a sufletului, însă Platon, un gânditor mult mai complex, nu a văzut nici o dificultate în a-i descrie mișcările de rotație ca petrecându-se în interiorul capului nostru, un procedeu independent de credința în transmigrație, cu toate că el a susținut-o și pe aceasta. O altă ipoteză a lui Rostagni, că sufletul este supus mișcării – doar «se mișcă pe sine», într-o oarecare măsură – când intră în lumea ființelor întrupate, și că prin natura sa el este nemișcat, nu numai că depășește mărturiile, dar le și contrazice.

Mărturiile ar putea sugera că Alkmaion a avut o concepție dublă despre suflet, asemenea cu cea a lui Empedocle care a fost discutată în legătură cu doctrina despre «sufletul-armonie» mai sus. Atât simțirea, cât și gândirea aparțin amândouă corpului, fiind dependente de creier: și totuși sufletul este nemuritor și de aceea trebuie să nu fie sufletul «empiric», ci divinul *daimon* temporar încarcerat într-un corp omenesc și având cunoașterea nu a lumii din jurul lui, ci a lucrurilor divine. Și aceasta este susținută de Rostagni, în opinia căruia Alkmaion a datorat credința sa în nemurirea sufletului «curentelor mistice răspândite în secolul al VI-lea î.Cr.» (*op. cit.* 102 sqq.). «Sufletul nemuritor pe care el l-a acceptat este sufletul mistic, foarte diferit de corp și de sufletul corpului poziționat în creier» (p. 154). Pe de altă parte (*a*) nu există nici o mărturie în acest sens, și nici un indiciu că Alkmaion, asemeni lui Empedocle, a utilizat cuvântul *daimon* sau un oricare alt termen când vorbește de sufletul omenesc; (*b*) se pare că a fost unul dintre punctele principale de diferență dintre Alkmaion și Empedocle faptul că Empedocle a afirmat că gândirea și simțirea sunt «același lucru», astfel încât chiar și viețuitoarele inferioare posedă o oarecare capacitate de a gândi (Aët. IV, 5, 12, DK, 28 A 45). De aceea a insistat el cu flecare prilej asupra credinței pitagoriciene în strânsa înrudire dintre oameni și viețuitoarele inferioare, în timp ce Alkmaion a distins între minte și simțuri și a considerat posesiunea gândirii drept ceea ce delimitează umanitatea de animale.

Poate că cea mai verosimilă ipoteză este aceasta. *Psyche,* pentru un gânditor de secol cinci, nu a însemnat doar *un* suflet, ci suflet; adică, lumea era pătrunsă de un soi de substanță-suflet, care este cel mai bine indicată de omisiunea articolului. Sufletul animă cosmosul, iar manifestarea sa caracteristică este mișcarea auto-cauzată și neîncetată, pe care el o execută și o comunică tuturor corpurilor cerești. Părți din această substanță-suflet, credea Alkmaion, locuiesc în corpul omenesc, în special în creier, unde în mod natural încearcă să realizeze aceleași mișcări circulare, dar sunt stânjenite de materia inferioară cu care sunt acum amestecate. În cele din urmă, alăturarea incomodă se rupe, ființa compozită ca ansamblu nu mai poate conserva integritatea cercului, iar sufletul nemuritor părăsește corpul, care, după aceasta, piere. O sarcină a medicului este, în detaliu, să mențină sau să refacă echilibrul din corp al opușilor fizici, umed, uscat, cald, rece, dulce, amar și al celorlalți opuși; însă în linii mari țelul său poate fi caracterizat drept stabilirea condițiilor în care sufletul poate fi cel mai puțin stânjenit de corp să-și îndeplinească mișcările de rotație naturale. Atât timp cât este conservat echilibrul flzic, sufletul este capabil să comunice trupului, prin intermediul propriilor sale mișcări regulate, mișcarea și posibilitatea de a gândi și de a simți.

Sursele noastre nu ne spun ce anume a presupus Alkmaion că se întâmplă unui suflet după moarte. Cu toate acestea, probabil că era eliberat pentru a se uni cu substanța-suflet dintre stele – «spiritul spre *aither,* trupul spre pământ» (Euripide, *Suppl.* 533 sqq.) – o idee care într-o formă sau alta era obișnuită în secolul al V-lea, nefiind limitată la nici o grupare religioasă sau filosofică.

Analogia dintre regularitatea mișcării circulare și funcțiunile psihice, îndeosebi rațiunea, trebuie să fie acceptată ca naturală pentru gândirea greacă. Ea a ocupat un loc important în filosofia lui Platon și obseda încă teologia și cosmologia lui Aristotel. Este afirmată pe larg în cartea a zecea din *Legile,* unde la 898a citim că «mișcarea care se desfășoară în același spațiu trebuie totdeauna să fie în jurul unui centru, ca o roată

care se rotește bine, și are toată asemănarea și afinitatea posibilă cu circuitul intelectului». În *Timaios* rațiunea sufletului lumii este sinonimă cu mișcarea sa de rotație, acea «supremă» mișcare exterioară de rotație a Identicului care influențează orice mișcare din interiorul cosmosului: iar la 40 a, descriind cum Demiurgul a așezat stelele în această sferă exterioară, Platon spune de fapt că le-a pus «în *înțelepciunea* supremului... pentru a o însoți, distribuindu-le în formă de cerc în întregul cer». Cuvântul «înțelepciune», în loc de sferă sau circumferință, apare ca un șoc, însă pentru Platon cele două cuvinte erau intersanjabile. Așa cum spune câteva rânduri mai jos despre rotația axială a stelelor, ele «au o unică mișcare în același loc, *căci fiecare gândește veșnic aceleași gânduri despre aceleași lucruri*». În mod evident, această analogie (ori simbolism; este dificil de spus cât de mult a intenționat Platon ca limbajul său din *Timaios* să fie luat literal) nu a început cu Platon, și după câte știm Alkmaion a fost cel dintâi care i-a dat expresia filosofică.

În privința detaliilor astronomiei sale (atât cât ne spun doxografii ceva despre ea, ceea ce înseamnă foarte puțin; vezi A 4) i se atribuie lui Alkmaion o reluare a opiniilor naive ale lui Anaximene și Heraclit: soarele este plat, luna este eclipsată pentru că are forma unei cupe, iar cupa se întoarce uneori față de noi cu un anumit unghi. Cu toate acestea el a urmat direcția pitagoreică mai degrabă decât pe cea ioniană, considerând stelele ca fiind vii și divine, iar Aëtius spune despre el că «a fost de aceeași părere cu *mathematici*» în susținerea mișcării independente a planetelor de la vest la est. Potrivit perspectivei ioniene tipice (Anaxagora, Democrit) acestea erau mase de pământ lipsite de viață ori pietre purtate în mod inert într-o mișcare de rotație de vârtejul universal, în timp ce posibilitatea mișcării independente și contrare era strâns asociată cu divinitatea lor. Ambele idei au fost susținute de pitagoricieni, față de care *mathematici* reprezintă o descriere adecvată[23], iar la Crotona, Alkmaion a putut prelua de la ei aceste doctrine. Pasajul lui Aëtius nu sugerează originalitatea, iar dacă celelalte mărturii despre teoria sa astronomică sunt adevărate, e puțin probabil că a fost original în această privință, așa cum a fost în domeniile sale speciale ca psihologia și fiziologia.

Mai poate fi adăugat ceva util despre perioada vieții lui Alkmaion? În primul rând, că pasajul pus în discuție din *Metafizica* lui Aristotel nu dovedește că el a trăit atât de timpuriu, cum cred unii. Edelstein crede că «nu a putut cu nici un chip să fie un om de secol șase», însă nimeni nu ne cere să credem acest lucru. Aristotel nu spune nimic altceva precis decât că Alkmaion a trăit în vremea bătrâneții lui Pitagora. Pitagora a murit probabil în jurul lui 490, poate chiar puțin mai târziu, și, indiferent dacă suntem sau nu de acord cu adăugirea ipotetică la text a cuvântului *tânăr* (νέος) pe care o face Diels, afirmația nu reclama ca Alkmaion să se fi născut cândva înainte de 510. Se poate să-și fi scris cartea oricând între vârsta de treizeci și șaizeci de ani, adică între 480 și 440. Datele filosofilor presocratici nu sunt decât aproximativ cunoscute, însă acest lucru l-ar face considerabil mai tânăr decât Heraclit, și i-ar da o perioadă de viață activă aproape contemporană cu cele ale lui Empedocle și Anaxagora. El ar fi mai bătrân decât Democrit, deși nu găsim nici un semn al concepției atomiste în fragmentele rămase de la el. Identificarea vidului cu aerul sugerează că el a fost anterior.

Dacă acceptăm această datare, nu întâlnim nimic surprinzător în știința sa medicală și fiziologică, ținând seama mai ales de vechimea școlii de medici din Crotona. Compararea cu tratatele hipocratice reprezintă un ajutor îndoielnic, având în vedere propria

lor datare nesigură. Însă unii dintre cei care au examinat chestiunea mult mai amănunțit ar data *Despre Vechea Medicină* (*VM*) între 450 și 420[24], iar concepția de aici despre rolul contrariilor în legătură cu boala (vezi mai ales *ad. init.* și cap. 15) reflectă o știință mai matură decât cea a lui Alkmaion: este întotdeauna foarte bine (se spune în acest tratat) a prescrie «caldul» sau «recele» drept remediu, însă acestea nu există separat, și indiferent de ce i se dă pacientului să bea sau să mănânce, va conține inevitabil și alte calități – de exemplu, astringența – care își au de asemeni efectul lor. În mod asemănător cu denunțarea făcută de *VM* școlii filosofice de medici care consideră necesar să înainteze ipoteze asupra a ceea ce se petrece în cer și sub pământ, Alkmaion este deja impregnat cu acest spirit, el are gândirea și metoda unui adevărat medic, și totuși cercetează «lucrurile din cer» și le asociază vieții umane: el este doar la jumătatea drumului către empirismul strict al autorului hipocratic.

Alkmaion are ceva în comun cu Empedocle sicilianul, așa cum și diferă de acesta în modalitățile deja observate. Asemănările și deosebirile deopotrivă sugerează că cei doi au aparținut aceleiași perioade, și au schimbat poate idei, mai degrabă decât că unul dintre ei l-a urmat pe celălalt. Amândoi au folosit în explicațiile date de ei simțirii «locurile de trecere» (πόροι), însă în feluri diferite. Este poate de observat că nici măcar doxografii, pentru care un astfel de limbaj este firesc, nu l-au descris pe Alkmaion ca lucrând cu conceptul celor patru elemente introdus de Empedocle: aflăm numai (așa cum s-a întâmplat deja cu Anaximandru) despre cald, rece etc., și nu despre foc, aer, apă și pământ, pe care le menționează, de exemplu, medicul de mai târziu Philistion (fr. 4 Wellmann) când analizează cauzele bolii. În mare parte, același lucru se poate spune despre raportul dintre fragmentele rămase de la Alkmaion și cele de la Anaxagora.

După cum am văzut, Alkmaion a introdus de asemeni idei care au fost dezvoltate mai târziu de Platon – sufletul ca cel care se mișcă pe sine, analogia mișcării circulare –, însă a devenit evident că aceste idei erau prezente în gândirea secolului al V-lea sau mai devreme, și nu era nevoie decât de efortul unei minți receptive și inteligente pentru a le da o expresie mai determinată. Până la urmă, este mai înțelept să credem că Alkmaion, după cum ni se spune, trăia încă din vremea bătrâneții lui Pitagora, și că a fost un gânditor de o forță și o influență considerabile, decât să împingem perioada vieții sale în timpul maturității lui Platon cu scopul de a arăta (pe baza a puține mărturii) că el nu a fost deloc original.

CAPITOLUL 6

XENOFAN

Astea sunt vorbele de grăit la gura focului
În zile de iarnă, întins sătul pe patul moale,
Bând vin dulce și ronțăind năut:
‹Cine ești? De unde te tragi? Câți ani ai, dragule?
Cât erai de mare, când a năvălit Medul?› (fr. 22)

De-acum podeaua e curată și mâinile tuturor și cupele;
Cununi proaspăt împletite ne-mpodobesc frunțile, și acum
În potir ne-mbie mireasma frumos mirositoare.
Înainte-ne, vasul așteaptă plin cu voie bună,
Și, în ulcioare, alt vin așteaptă, pregătit –
Vin dulce ca mierea, cu miros de floare
Printre noi, tămâia-și răspândește mireasma sfințită
Nu lipsește apa: rece, dulce și limpede.
Alături, pâini aurii pe cinstita masă,
Împovărată de brânza și de mierea groasă.
La mijloc, altarul e tot acoperit cu flori
Și, de jur împrejur, casa răsună de chiot și petrecere
Cuvine-se mai întâi – ca oameni cu cugetele curate –
Să slăvim zeul cu cântări cucernice și vorbe neprihănite
Apoi, după ce vom fi adus prinos și ne-am fi rugat
Pentru puterea de a săvârși fapte drepte – cel dintâi
Lucru pe care trebuie să-l cerem –, nu-i păcat să bem
Cât să putem ajunge acasă singuri, dacă nu ne împiedică vârsta.
Vrednic de laudă e cel care, după ce a băut,
Știe să dea la iveală gânduri alese
Cât îl ajută ținerea de minte și râvna-i spre virtute[1]*:*
Nu războaie cu Titanii, cu Giganții sau cu centaurii
Scorniri de-ale strămoșilor,
Și nici certuri dintre cetățeni, de pe urma cărora
Nimeni nu folosește. Ci bine e
Să-și îndrepte fiecare gândul către zei.» (fr. 1)

Ne putem foarte bine întreba de ce autorul acestor versuri vesele trebuie să fie inclus printre filosofi. Primul citat evocă o scenă familiară călătorilor prin ținuturile Greciei, din epoca *Odiseei* până în timpul nostru. De la străin trebuie smulse toate informațiile posibile despre el, însă întâi se îndeplinesc îndatoririle ospitalității. Numai după ce este hrănit, având năut și vin în față,

este potrivit ca întrebările să pornească. Al doilea citat introduce, în detalii pline de viață, scena unui banchet tipic, la care grecii au dat totdeauna slavă zeilor și unde le-a plăcut să amestece conversația elevată și sobră cu reprezentațiile de dans și cântec, de asemeni prevăzute. Acest poem se supune unui tipar, iar ceea ce se petrece în ultima sa parte nu prea depășește pietatea tradițională. Poveștile despre zei trebuie să fie purificate de elementele indecente și lipsite de valoare, lucru asupra căruia insistase deja Pindar în odele sale.

Xenofan ne reamintește într-adevăr de artificialitatea barierelor pe care necesitatea de a face o selecție ne obligă să le ridicăm între unii scriitori greci și cei pe care, în această perioadă de început, ne hotărâm să-i numim filosofi. Xenofan este poet, singurul ale cărui lucrări originale își găsesc loc atât în colecția de filosofi presocratici a lui Diels, cât și în antologia de lirică a lui Diehl și, asemeni oricărui poet grec, el a fost un învățător cu un mesaj de transmis. Forma poetică nu este un obstacol pentru filosofie. Deși milesienii au utilizat proza, vom vedea că, așa cum a făcut Lucretius în lumea romană, Parmenide și Empedocle au întrupat în versuri sisteme de gândire foarte complexe. Însă din fragmentele citate s-ar părea că nu filosofia a fost unica sau cea mai importantă preocupare a sa. Cu totul în largul său la banchete, îi place să le descrie și, ca oaspete de onoare și cântăreț, să numească parte din regulile după care acestea sunt conduse în mod obișnuit. Și totuși printre grecii de mai târziu, el a avut renumele de a fi fondatorul școlii eleate, căreia îi datorăm prima încercare de a întemeia ontologia pe logica strict deductivă. Părerile cercetătorilor moderni variază semnificativ: «Un poet și un rapsod care a ajuns un nume în filosofia grecească din greșeală.»; «On le regarde trop comme un véritable philosophe, alors qu'en réalité c'est bien plutôt un poète humoriste.» («Este privit ca un filosof veritabil, deși în realitate este mai degrabă un poet umorist»); «Reprezintă singurul monoteism adevărat care a existat vreodată în lume.»; «În mod sigur, el a recunoscut o pluralitate de zei». «Doar ca teolog poate fi el cu adevărat înțeles». «Ar fi zâmbit dacă ar fi știut că într-o zi urma să fie privit ca teolog.»; «O verigă între cercetările ioniene și doctrina eleată a Ființei pure». Lista rămâne deschisă.

Poate că ne putem decide noi înșine. El este, cel puțin, primul filosof grec (dacă îl putem numi astfel) din ale cărui lucrări necontroversate putem încă citi o cantitate apreciabilă. Pot fi erori de text, fragmentele ridicându-se la 118 versuri, dar mulțumită exprimării în versuri știm sigur dacă un pasaj este un citat direct sau o parafrază (lucru care ne sperie îndeosebi în studiul lui Heraclit).

(1) Data nașterii și viața

Despre datarea reală a lui Xenofan există o anumită neconcordanță. Timaios, istoricul Siciliei (mai sus), insula pe care Xenofan cu siguranță a vizitat-o, l-a descris (potrivit lui Clement din Alexandria) ca fiind contemporan cu Hieron și Epicharmos (A 8). Hieron a domnit în Siracuza, între 478 și 467, iar Epicharmos se afla acolo în această perioadă. Diogenes Laertios (IX, 20) consideră ca *floruit* Ol. 60, adică perioada cuprinsă între anii 540-537, sugerând ca dată a nașterii aproximativ 575. Nu este imposibil să împăcăm aceasta cu Timaios (ale cărui cuvinte efective nu le știm), deoarece avem, dintr-unul din poemele lui Xenofan, informația prețioasă că încă trăia și scria la vârsta de nouăzeci și doi de ani (fr. 8; o sursă de mai târziu afirmă că el a trăit peste o sută de ani – vezi A 7).

Diogenes nu menționează sursa sa, însă este aproape sigur că e vorba de istoricul Apollodoros. Pe de altă parte, Clement (A 8) îl citează pe Apollodoros împotriva lui Timaios ca punând data nașterii lui Xenofan în Ol. 40 (620—617) și adaugă faptul că acesta a supraviețuit «epocii lui Darius și Cyrus». Este o afirmație stranie, de vreme ce Cyrus a murit în 529, iar Darius a urmat la conducere în 521, și astfel afirmația a dat temei pentru bănuiala că sursa a fost denaturată[2]. Clement (asemeni lui Sextus, A 8) a copiat probabil o expunere eronată a estimării făcute de Apollodoros, pe care suntem norocoși să o putem corecta cu ajutorul lui Diogenes. S-ar părea că Apollodoros a legat *floruit*-ul de întemeierea cetății Elea[3], cetate cu care numele lui Xenofan a fost strâns asociat mai târziu.

Putem de aceea presupune că datele cele mai probabile ale lungii sale vieți sunt aproximativ 570-470. În acest caz, el s-ar fi născut cam în aceeași perioadă cu Pitagora (despre care scrie în fr. 7), față de care probabil că a trăit cu douăzeci sau treizeci de ani mai mult. Heraclit, care numindu-l îl critică, va fi fost cu aproximativ treizeci de ani mai tânăr, iar Parmenide poate cu șaizeci. Pentru că nu știm la ce vârstă și-a scris diversele poeme, viața sa neobișnuit de lungă face cu neputință plasarea poemelor între date exacte[4].

S-a născut în orașul ionian Colofon, care a căzut sub Harpagos Medul după cucerirea Lydiei de către Cyrus în 546. «Năvălirea Medului», pe care o evocă în fr. 22, l-a gonit din ținutul natal să-și caute, asemeni lui Pitagora, un cămin nou printre grecii occidentali[5].

În câteva versuri autobiografice el spune (fr. 8):

Sunt șaizeci și șapte la număr anii ce mi-au purtat
De-a lungul pământului grecesc aleanul.
Înaintea lor alți douăzeci și cinci trecuseră de la naștere,
Dacă despre așa ceva mai știu vorbi cu noimă.

Fragmentul 3, de asemeni, arată cunoașterea modului de viață al locuitorilor cetății Colofon, înainte de căderea acesteia. Că avea douăzeci și cinci de ani în timpul cuceririi se potrivește destul de bine cu data de naștere aproximativă pe care am presupus-o aici.

«Părăsindu-și patria», spune Diogenes (IX, 18), «a trăit în Sicilia la Zancle[6] și în Catania». Numele său a fost de asemeni asociat cu cetatea Elea, aflată undeva pe coasta de vest a Italiei continentale, datorită ipotezei generale că el a întemeiat «școala eleată» de filosofie, pentru că s-a crezut că Parmenide din Elea, întemeietorul indiscutabil, a fost învățat sau inspirat de Xenofan. De fapt, singura dovadă sigură care îl leagă de Elea este includerea printre celebrele sale lucrări a unui poem epic despre întemeierea cetății, împreună cu unul despre cetatea sa natală Colofon; însă, este bineînțeles posibil ca el să fi petrecut un timp acolo imediat după întemeiere, sau chiar să fi sosit la timp pentru a participa la aceasta. Putem rezuma spunând că a fost un ionian care a trăit mulți ani printre grecii occidentali, și că potrivit propriei sale mărturii viața sa a fost una de peregrinări, iar conform tradiției drumul său a inclus Messina, Catania, Elea și, târziu în viața sa, curtea lui Hieron la Siracuza.

(2) Concepția politică și socială

Poemele care ne-au rămas ne dezvăluie câte ceva despre concepția și poziția sa politică și socială. Fragmentul 1 îl prezintă ca fiind în largul său în cercurile vieții de

huzur tradiționale. Cel care cânta în deschiderea banchetului cântece elegiace în epocile arhaice și clasice nu era câtuși de puțin necesar rapsodul angajat de care vorbește Homer și care interpreta la ospețele oamenilor bogați pentru a-și câștiga masa și un cadou. O propoziție a lui Diogenes, anume că «și-a recitat propriile poeme» (ἐρραψώδει. IX, 18), a fost socotită, în mod greșit, ca o aluzie la Xenofan. Se pare că exista o colecție de poeme elegiace interpretate la începutul banchetelor și care conțineau sfaturi adresate oaspeților despre cum să se comporte[7], iar cântăreții erau cel puțin egalii comesenilor. Cu siguranță, Xenofan, ca deținător al unei învățături proprii, vorbește cu o autoritate aparte, însă fără să depășească limitele preferințelor aristocratice contemporane.

Într-un alt poem (fr. 2), Xenofan condamnă onorurile excesive arătate atleților, susținând că priceperea lor fizică este pe departe mai puțin valoroasă decât «arta mea»: ei nu contribuie nici la buna conducere a cetății și nici la prosperitatea ei materială – pe acestea trebuie deci să presupunem că le urmărea poetul. Această pretenție este caracteristică pentru un poet al timpului, și situația s-ar fi prezentat la fel în cazul lui Solon sau al lui Theognis. Discreditarea puterii fizice a fost văzută ca antiaristocratică, o dovadă deja a «conflictului inevitabil» dintre vechile idealuri și filosofia care se năștea, cu perspectiva sa mai umanistă, mai democratică și chiar mai revoluționară. Însă cultul succesului în întreceri nu era nici tradițional și nici strict aristocratic. El a câștigat o imensă popularitate în rândul tuturor claselor, iar tiranii, în încercările lor de a atrage simpatia maselor, l-au considerat de importanță politică în întrecerea și lupta cu ei înșiși. Într-un articol foarte bine argumentat, Maurice Bowra afirmă că Xenofan «privește spre un trecut în care cuvintele erau mai bine cinstite decât victoriile sportive, iar limbajul său, deși nu în mod anume politic, aparține unei clase aristocratice a societății pentru care orice schimbare profundă, care pare să promoveze ceea ce nu este de valoare, era privită ca ἄδικον». El conchide: «Xenofan a fost un membru luminat al unei societăți conștiente de îndatoririle morale și sociale. În secolul al VI-lea aristocrații eleni nu erau toți atât de reacționari precum Alkaios și nici atât de asemănători în concepțiile lor cum au crezut unii istorici ai societății, iar forța și nivelul de gândire al unei clase care i-a dat pe Pitagora și pe Heraclit, și-au găsit o voce specifică prin Xenofan[8]». Cumpătarea, o plăcere a lucrurilor frumoase ale vieții fără vreo etalare ostentativă a bogăției fac parte din același ideal, și Xenofan a fost cu desăvârșire în acord cu acesta condamnând comportarea risipitoare a concetățenilor săi din epoca de dinaintea prăbușirii (fr. 3):

Iar ei au deprins de la lydieni luxul nefolositor
Cât n-aveau încă parte de urâcioasa tiranie.
Mergeau la adunare în straie muiate-n purpură
Nu mai puțini de o mie odată: încrezuți,
Mândri de chica bine pieptănată,
Unși cu miresme de uleiuri rafinate.

(3) Opera

Xenofan și-a compus poemele în hexametri, versuri elegiace și iambice (D. L. IX, 18). Fragmentele care ne-au rămas sunt în hexametri și versuri elegiace, cu un singur caz (fr. 14) de trimetru iambic urmat de hexametru. I se atribuie și un poem epic despre întemeierea cetăților Colofon și Elea, fapt care, dacă este adevărat, îl desemnează ca

primul poet grec care a tratat istoria recentă și contemporană (D. L. IX, 20; însă vezi Burnet, *EGP*, 115, n. 2). A fost de asemeni celebru prin ai săi Silli, un titlu (probabil pus mai târziu) indicând poeme care ridiculizează sau parodiază. Fără nici o îndoială acestea sunt aceleași cu cele la care Athenaios se referă numindu-le «parodiile» (Xenof. fr. 22). Exemplul său a fost urmat (iar numele probabil inventat) de scepticul Timon din Phlius în prima jumătate a secolului al III-lea î.Cr., admirator al lui Xenofan, căruia i-a dedicat propria sa critică satirică făcută primilor filosofi (Sextus în A 35). El a exprimat o parte din aceasta sub forma unei Nekyia, o parodie a călătoriilor în lumea de dincolo istorisite în *Odiseea* și în alte locuri, și în care Xenofan joacă rolul lui Tiresias al lui Homer, călăuza înțeleaptă pe tărâmul umbrelor. Scriitori de mai târziu au menționat o carte a patra și o carte a cincea din Silli lui Xenofan (fr. 21*a* și fr. 42), care ar fi conținut pasaje atât în hexametri cât și în versuri elegiace; se prea poate ca majoritatea fragmentelor noastre să provină din culegerea astfel numită. Unii scriitori din perioada creștină s-au referit de asemeni la «Xenofan în lucrarea sa despre natură», și este de discutat dacă fragmentele noastre în hexametri provin dintr-o lucrare separată cu acest titlu sau au făcut parte din Silli[9]. Trebuie cel puțin să admitem un temei pentru afirmația lui Deichgräber că «în epoca elenistă a existat un poem al lui Xenofan cu titlul «Despre natură» (περὶ φύσεως), cu alte cuvinte un poem care în ochii gramaticienilor și bibliotecarilor a meritat acest titlu tot atât de mult ca și poemele didactice (*Lehrgedichte*) ale celorlalți filosofi din timpurile de început». Însă, când continuă să argumenteze pe larg dacă un fragment sau altul face parte din Silli sau din περὶ φύσεως, demersul pare să aibă puțin succes.

(4) Tradiția

Este imposibil să spunem cât de mult timp a supraviețuit opera completă a lui Xenofan, însă este sigur că multe dintre sursele noastre în privința concepției sale nu au deținut decât fragmente sau chiar au depins cu totul de expunerile altora. Întrucât Teofrast și, pornind de la el, doxografii de mai târziu care l-au copiat s-au inspirat din Aristotel, este regretabil că Aristotel însuși a simțit un oarecare dispreț pentru Xenofan, considerându-l un gânditor confuz și naiv și, în consecință, nu i-a acordat prea multă atenție[10]. Teofrast a urmat acest exemplu, refuzând să-l recunoască drept un cercetător profund al lumii fizice, «admițând că menționarea părerii acestuia și-ar avea locul mai curând într-o altă cercetare decât într-una de știința naturii» (Simplicius, A 31). Această respingere a grăbit poate alunecarea în anonimat și raritate a poemelor sale foarte serioase. De la Cicero mai departe nimeni nu a mai arătat, în mod clar, prin comentariile sale, că deține cu adevărat poemele, iar în secolul al doilea d.Cr. atât Sextus Empiricus cât și Galen folosesc expresii care indică faptul că ei nu au avut poemele. În secolul al VI-lea, Simplicius a fost un comentator învățat și precaut căruia îi datorăm mare parte din cunoștințele noastre despre filosofia greacă de început, și care întotdeauna se întorcea, dacă putea, la sursele primare și îi critica aspru pe cei care neglijau să facă astfel. Însă în cazul lui Xenofan, el se bazează pe Teofrast și pe tratatul *Despre Melissos, Xenofan și Gorgias* (*MXG*), și la un moment dat se declară el însuși incapabil să explice înțelesul exact al unui vers al lui Xenofan despre pământ (fr. 28, v. 2) «deoarece nu am întâlnit versul efectiv al lui Xenofan asupra acestei teme[11]». În ceea ce privește cosmologia, probabil că poemele întregi au ajuns să fie dificil, dacă nu imposibil de procurat

de la începutul erei noastre. Citate de mici dimensiuni au fost bineînțeles transmise, iar unele dintre ele ne sunt încă accesibile.

O problemă deosebită este produsă de existența tratatului *MXG*, care este inclus în corpusul aristotelic, însă care cu siguranță nu a fost scris de Aristotel și, probabil, nici înainte de primul secol d.Cr. [12] Capitolul despre Xenofan pretinde că ne oferă o expunere completă a ideilor sale și, dacă ne putem baza pe el, ar fi o sursă extrem de valoroasă. Oricum, Xenofan apare ca un gânditor sistematic utilizând argumente logice de un tip imposibil de întâlnit înainte de Parmenide, însă celelalte lucruri care se cunosc despre el fac extrem de improbabil ca această descriere să fie una adevărată. Opinia lui Diels că Simplicius nu a avut cunoașterea la prima mână a poemelor este în general acceptată: interesul său primar era legat de școala eleată și cum lui Xenofan îi fusese dat numele de eleat, el a citit pur și simplu prin cele câteva cuvinte ale lui Aristotel mult mai mult decât spuneau aceste cuvinte. Va fi foarte potrivit ca, înainte de a începe propria expunere (așa cum metoda adecvată cere ca noi să facem) abordându-l pe Xenofan însuși prin fragmentele care au supraviețuit din propriile sale lucrări, să lămurim această chestiune.

Cea mai timpurie referință care există despre el este o remarcă disprețuitoare a lui Heraclit (fr. 40), anume că deși a studiat mult aceasta nu l-a învățat să aibă minte. Următoarea este în *Sofistul* (242c-d) lui Platon. Principalul interlocutor din dialog, un oaspete anonim din Elea, se plânge că filosofii care au susținut că au determinat natura și numărul realităților existente (dintre care îl remarcă pe Parmenide) și-au tratat auditorii ca pe niște copii pe care poți să-i liniștești cu povești. Unul spune că sunt trei realități existente care se luptă una cu cealaltă și se împacă, cununându-se și zămislind asemeni ființelor umane; altul că sunt două. «Însă ginta noastră eleată, începând cu Xenofan și încă dinainte de el, își desfășoară miturile pe temeiul că ceea ce numim ‹toate lucrurile› sunt de fapt unul». Cuvintele «încă dinainte» arată că expresia este mai degrabă fortuită și nu cu intenția categorică de a-l desemna pe Xenofan ca fondatorul din punct de vedere istoric al școlii. Tot ce putem spune este că într-o anumită măsură el a susținut unitatea realității.

Aristotel, făcând analiza predecesorilor săi, care ocupă cea mai întinsă parte din prima carte a *Metafizicii*, vorbește (986b10 și în continuare) de un grup de gânditori care susțineau că realitatea este unică în alt mod decât milesienii care, «postulând unitatea realității, totuși produc lucrurile din ea ca dintr-o materie». O astfel de teorie implica mișcarea și schimbarea, în timp ce filosofii în chestiune negau mișcarea și în acest mod, potrivit criteriului lui Aristotel, se făceau cu totul inapți de a fi numiți filosofi ai naturii. Aristotel continuă:

> *Pentru cercetarea noastră de acum, e necesar să stabilim doar atât: că Parmenide pare să fie preocupat de unitatea conceptuală, iar Melissos, de cea materială. De aceea primul a conceput-o ca finită, iar celălalt ca infinită. Însă Xenofan, primul dintre unificatori*[13]*, al cărui discipol este socotit a fi Parmenide, n-a făcut nici o precizare în această privință, și se pare că nu s-a ocupat de nici una din aceste concepții*[14]*. El pur și simplu a considerat universul în totalitatea lui, și anume zeul. De aceea, acești gânditori trebuie, cum am spus, omiși din discuția ce ne preocupă acum, și mai ales cei din urmă – Xenofan și Melissos – întrucât sunt oarecum prea simpliști, deși Parmenide a aprofundat până la un punct chestiunea.*

Această expunere este, așa cum ne-am fi așteptat în cazul lui Aristotel, informativă și minuțioasă, și va trebui să revenim la ea. Însă este cu totul diferită de ceea ce se spune despre Xenofan în tratatul *MXG*, deși putem observa în același timp cum un autor nu foarte atent și preocupat să-l facă pe Xenofan eleat în adevăratul înțeles al cuvântului, a putut ajunge aici printr-o interpretare neinspirată a acestui pasaj. Aristotel ne spune, tăgăduind cu prudență cunoașterea sigură, că Parmenide «este socotit a fi» discipolul lui Xenofan, raport care din punct de vedere cronologic este perfect posibil. Într-un timp care a iubit «succesiunile» clare de filosofi, acest lucru va fi întărit imaginea preluată de la Platon că Xenofan a fost adevăratul întemeietor al școlii eleate. Din nou, verdictul negativ al lui Aristotel că Xenofan nu a distins între material și conceptual, și nici (așa cum se subînțelege) între finit și infinit, este în mod absurd răsturnat de autorul de mai târziu într-o afirmație fermă că unitatea divină a lui Xenofan este *atât* în mișcare *cât* și în nemișcare, atât finită cât și infinită. În consecință, el prezintă pe rând în favoarea fiecărei teze argumente complexe preluate de la eleatici și chiar și din logica de mai târziu. Această deturnare se poate să nu se fi datorat direct lui Aristotel, ci lui Teofrast care, deși în realitate nu face altceva decât să repete sub o altă formă părerea maestrului său, s-a exprimat într-o manieră mult mai expusă unei interpretări eronate[15].

În cartea sa *Parmenide*, Karl Reinhardt a ridicat o voce solitară într-o puternică apărare a veridicității tratatului *MXG*. Presupunând că argumentele acestuia trebuie să fie de după Parmenide, el a rezolvat dificultatea inversând ordinea de precedență dintre Xenofan și Parmenide și considerând că Xenofan este discipolul, opinie care este imposibil de acceptat, deoarece pretinde respingerea fiecărui fragment din mărturiile antice. Cel mai puternic argument al său în sprijinul lui *MXG* este fidelitatea cu care acest tratat redă concepția lui Melissos. Aceasta este confirmată prin compararea cu fragmentele pe care le avem din opera lui Melissos. De ce atunci, s-a întrebat Reinhardt, același om ar reda pe Melissos cu exactitate iar pe Xenofan profund eronat? Răspunsul este probabil la îndemână. Autorul tratatului a fost un zelos cercetător al eleaților – Parmenide și urmașii săi Zenon și Melissos – și s-a cufundat în tradiția acestora. În consecință, când s-a ocupat cu adevărata gândire eleată, a redat-o în mod corect. Însă, când a scris despre un om pe care legenda l-a făcut eleat, deși în realitate era un gânditor mult mai puțin complex, acceptând legenda el a făcut inevitabilă interpretarea greșită a lui Xenofan, în concordanță cu logica eleată; și având în vedere că Parmenide a înfăptuit una dintre cele mai profunde revoluții în gândirea filosofică, această interpretare greșită a avut multe consecințe.

(5) Critica distructivă

Xenofan a fost cunoscut de lumea veche mai ales ca scriitor practicând o critică sarcastică și denunțătoare, iar versurile existente constituie o dovadă suficientă că aceasta a fost într-adevăr atitudinea sa față de poeți, de filosofi și de viața obișnuită a oamenilor. Pasiunea sa pentru schimbare a apărut deja în fragmentele sociale și autobiografice. El recomandă purificarea miturilor teologice la banchete, critică cultul sporturilor și denunță obiceiurile risipitoare ale compatrioților săi de altădată. Dintre învățătorii în filosofie și în religie sunt îndeosebi amintiți Thales, Pitagora și Epimenides ca stârnindu-i opoziția (D. L. IX, 18) și putem încă parcurge versurile sale satirice despre Pitagora și despre teoria sa a reîncarnării (fr. 7; vezi mai sus).

Însă cea mai mare parte a nemulțumirii sale a fost rezervată pentru Homer și Hesiod, cei doi poeți care, așa cum a spus Herodot, au determinat pentru greci natura zeilor lor[16]. Este dificil astăzi să apreciem puterea influenței lor, mai ales când îl citim pe Homer, deoarece ne bucurăm de *Iliada* și *Odiseea* ca poeme extraordinare și ca povești emoționante despre război și călătorii trădând o bună cunoaștere a firii umane, însă se poate să nu ne treacă prin gând că ele ar putea vreodată să fie privite ca reprezentând mult mai mult decât atât. Și totuși în Grecia, oricare vor fi fost intențiile rapsozilor care le-au creat, ele au devenit de timpuriu baza educației religioase și morale, ca și a celei literare. Herodot a fost justificat în observația sa, și la fel și Xenofan atunci când a scris (fr. 10): «De la început, cu toții au învățat de la Homer».

Atât la Homer cât și la Hesiod zeii au un rol proeminent, iar Xenofan și-a lansat atacul pe temeiuri religioase. Principalele sale acuzații sunt: că au descris pe zei ca imorali și că i-au prezentat sub formă umană.

> *Homer și Hesiod au pus pe seama zeilor tot ce între oameni e lucru de rușine și de hulă: hoții, adultere și înșelăciuni reciproce*[17] *(fr. 11).*

A doua învinuire este, pentru timpul său, chiar mai deosebită prin înțelegere și obiectivitate.

> *Etiopienii spun că zeii lor sunt cârni și negri, tracii, – că au ochi albaștri și părul roșu (fr. 16).*
>
> *«Dacă boii și caii și leii ar avea mâini, sau dacă – cu mâinile – ar ști să deseneze și să plăsmuiască precum oamenii, caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, leii asemenea leilor, făcând trupurile zeilor așa cum își au ei trupurile (fr. 15)».*
>
> *«Oamenii își închipuie că zeii se nasc și ei, că au îmbrăcăminte, glas și înfățișare ca ale lor (fr. 14)».*

Probabil că Aristotel a avut în vedere aceste ultime rânduri și contextul lor când a scris în manualul său de retorică (1399 b 6, nu dintr-o preocupare pentru concepția lui Xenofan, ci doar ca exemplu al unei forme particulare de argument): «De exemplu Xenofan obișnuia să susțină că a spune că zeii se nasc este o impietate la fel de mare cu a spune că ei mor; pentru că pe oricare dintre cazuri îl presupunem urmează că este un timp când ei nu există». Aceasta poate fi acceptată ca o confirmare a relatărilor făcute de autori mult mai târzii că Xenofan a afirmat eternitatea Zeului.

Un alt vers din Silli sună astfel: «Și ramuri de brad ca Bacchoi stau în jurul clădirii solide[18]». Este citat de un scoliast la *Cavalerii* lui Aristofan în următorul context: «Nu numai Dionysos este numit Bacchus, dar și cei care săvârșesc ritualurile sale, și ramurile purtate de inițiați. Xenofan menționează acest lucru în Silli lui...». Nu este acum momentul pentru expunerea psihologiei religiei lui Bacchus, dar se poate spune, întâi, că scopul ritualurilor sale orgiastice era de a deveni *entheos*, umplut cu, și astfel una cu, zeul (Vezi și mai sus). Odată atinsă această treaptă urma apoi, așa cum strigă cel inițiat din piesa *Cretanii* a lui Euripide (fr. 472 N): «Am fost sfințit și numit Bacchus». Adoratorului i se putea ridica viața întru cea a zeului, care este însăși esența vieții. Bacchus, zeu al strugurilor, era de asemeni zeu al băuturilor dătătoare de viață. El a făcut distincția între ramura moale, verde și plină de sevă și cea uscată și fragilă, ca și între ființa vie cu sânge curgând prin vene și lesul țeapăn și lipsit de viață. Spiritul său era atât în arbori cât și în adoratorii umani. Arta clasică ne înfățișează coloane de frunziș cu masca zeului agățate de ele, și nu este de loc surprinzător ca brazii care decorează

o scenă din ritualul bahic să primească numele zeului[19]. Deși versul lui Xenofan nu este însoțit de contextul său pentru a ne fi de ajutor, putem fi siguri că scopul era de a copleși cu mai mult ridicol formele populare de religie. Zei cu îmbrăcăminte și trupuri umane, zei cu nasuri cârne și păr roșu, iar acum un zeu în formă vegetală!

Deosebirile dintre credințele religioase și obiceiurile unor popoare diferite au început să producă o impresie adâncă în secolul al V-lea, așa cum vedem mai ales din paginile lui Herodot, iar de atunci s-a dat un puternic impuls scepticismului. Este însă remarcabil să găsim această judecată obiectivă și critică la un gânditor contemporan cu Pitagora și spune mult despre geniul acestuia. Se pare că fr. 16 indică întemeierea antropologiei sociale, trădând o putere de observație și de deducție care se regăsește în remarcile aceluiași filosof asupra fosilelor, făcute în cercetarea naturii (mai jos). Condamnarea poeților pentru că atribuie fapte imorale și suferințe nevrednice zeilor a fost deosebit de influentă, în mare măsură prin răspunsul prompt ivit în mintea întrebătoare a lui Euripide, așa cum vedem din următoarele versuri din *Herakles*:

> *Că zeii se dedau unor iubiri nelegiuite eu nu cred, nici n-am gândit vreodată că e drept și nici n-am socotit ca adevărat ca ei să-și lege brațele în lanțuri, ori că vreunul poruncește altuia; căci unui zeu, de-i zeu într-adevăr, nu-i lipsește nimic. Iar celelalte sunt numai scorneli becisnice ale aezilor*[20].

Acest pasaj este într-atât de evident modelat după Xenofan, încât putem utiliza partea finală drept confirmare măcar pentru a treia învinuire pe care a adus-o poeților: divinitatea trebuie să fie de sine stătătoare și nu poate îngădui nici un fel de ierarhie în cadrul ei. Ideea nu este nicăieri formulată în chip explicit în fragmentele existente, deși este probabil sugerată printr-un vers ca cel din fr. 25 (vezi mai jos); Euripide însă reabilitează sursa nesigură de care s-a folosit *Stromateis* a lui Eusebios, unde găsim (A 32): «Privitor la zei, el arată că nu există conducere între ei, pentru că este o impietate ca vreunul dintre zei să aibă un stăpân; și nici unuia dintre ei nu-i lipsește absolut nimic». Cicero (vezi A 52; și la Aëtius) menționează totuși o a patra modalitate prin care s-a dovedit cu mult înaintea contemporanilor săi, și anume prin negarea divinației sau profeției.

(6) Teologia constructivă

Considerate împreună, aceste acuzații demonstrează un nivel surprinzător de ridicat al gândirii religioase în Grecia secolului al VI-lea î.Cr. Ele arată că dacă Xenofan crede totuși într-un zeu, această divinitate trebuie să nu fie antropomorfică, să fie bună din punct de vedere moral, nemuritoare, cu totul independentă și de sine stătătoare. Ne putem foarte bine întreba dacă nu cumva respingerea atât de puternică a credințelor contemporanilor săi nu aduce cu sine abandonarea cu desăvârșire a credinței religioase. A crezut el într-un anumit tip de zeu? A crezut, iar punctul nostru de vedere nu este diminuat când ne aplecăm asupra laturii constructive a mesajului său. Dacă sacrificăm expresia poetică în încercarea de a surprinde gândul cu o mai mare fidelitate, versurile existente în care el a descris natura zeului pot fi traduse după cum urmează:

> *Fr. 23: «Unul este Zeul*[21]*, cel mai mare dintre oameni și zei, în nici un fel asemenea lor; nici la trup nici la minte*[22]*».*
>
> *Fr. 24: «Întreg vede, întreg gândește, întreg aude».*

Fr. 26 și 25: «Veșnic rămâne în același loc, fără să se miște deloc, și nici nu i se potrivește să se mute când ici, când colo; ci fără efort el zguduie totul prin impulsul minții sale[23]».

Xenofan se referă încă la Homer. În ultimul vers (fr. 25) κραδαίνει înseamnă literal «a zgudui», ceea ce evocă felul în care s-a cutremurat Olimpul când Zeus și-a clătinat capul (*Il.* I, 530): adevăratul zeu nu are nevoie nici măcar să își miște capul. Zeii homerici, pentru a influența mersul lucrurilor pe pământ, zburau constant în jos dinspre Olimp pentru a interveni personal; însă adevăratul zeu rămâne totdeauna în același loc. Eschil, un alt gânditor a cărui concepție despre divinitate depășea pe cea a multora din epoca sa, a prețuit aceste gânduri și le-a preluat în *Rugătoarele* (100—3): «Oricare acțiune divină este fără efort. Stând neîncetat, el într-un anume mod își realizează gândurile la fel oricând, de pe tronul său sfânt». Fr. 23 și 24 sunt complementare criticii ființelor divine antropomorfice făcute în fr. 11, 14, 15, 16: zeul nu este în nici o privință asemenea omului, el nu are nevoie de organe de percepție separate[24]».

Unul este Zeul. Debutul accentuat al fragmentului 23 nu lasă nici o îndoială că pentru Xenofan era important și esențial. Cu toate acestea, pentru a înțelege în profunzime trebuie să se știe că problema monoteismului și a politeismului, care sunt de o importanță fundamentală pentru creștin, evreu sau musulman, nu a avut niciodată aceeași greutate pentru gândirea greacă. (De fapt, chiar și Iehova a avut uneori dușmani și rivali divini). Imediat după proclamarea emfatică a unicității Zeului, găsim expresia «cel mai mare dintre oameni și zei». Acest lucru este rezolvat astăzi prin procedeul aplicării unei etichete: este doar o «expresie polară». Cu toate acestea utilizarea ei de către cineva pentru care monoteismul este o dogmă religioasă ar trăda cel puțin o neatenție surprinzătoare. [25]

S-a spus adesea că în alte locuri Xenofan își îngăduie să vorbească despre zei la plural în modul grecesc tradițional. Considerate însă separat, aceste pasaje nu înseamnă practic nimic. În fr. 1 el este agreabilul *arbiter bibendi* și, firesc, nu vede nici un inconvenient în a se conforma obiceiului tradițional pe care este rolul său să-l impună. În consecință, spre sfârșit el vorbește despre a avea «gândul îndreptat către zei», iar când în versul 13 menționează *theos* la singular, faptul este fără îndoială explicat prin amintirea altarului două versuri mai sus. Ar putea fi un altar ridicat unui zeu anume – Dionysos sau un altul – spre slava căruia sunt prin urmare interpretate imnurile. Oricare ar fi acest zeu, el nu are nimic de-a face cu «zeul unic» din fr. 23, și nici nu trebuie să ne așteptăm să găsim o teologie importantă în poemele sale de banchet.

Fragmentele critice sunt toate negative. Homer si Hesiod au greșit descriindu-i pe zei ca hoți și adulteri; este greșit să credem că ei se nasc și mor, că au trupuri, voci și haine omenești. Din toate acestea, mesajul fragmentului 23 – anume că este doar un singur zeu și nu este asemenea omului în nici o privință – poate urma fără nici o contradicție. Același lucru poate fi spus despre fr. 34: «Nici un om nu a cunoscut și nu va cunoaște tot adevărul despre zei și despre toate câte sunt aici pomenite». Fragmentul 18 este în aceeași măsură negativ: «Zeii nu au dezvăluit oamenilor toate dintru început, însă în decursul timpului, căutând, ei descoperă ce este mai bun». Este echivalent cu a afirma că progresul în cunoaștere depinde de propriile eforturi ale omului și nu de vreo revelație divină (mai jos). În nici un alt fragment existent Xenofan nu se referă la zei folosind pluralul. Fragmentul 38 începe astfel: «Dacă zeul (*theos*) nu ar fi făcut galbena

miere...». Acest fragment nu este o dovadă pentru nici unul din cazuri. Este o formulare convențională în care un grec putea folosi singularul sau pluralul și nu înseamnă nimic mai mult decât «dacă mierea nu ar fi existat».

Fără îndoială, Xenofan nu a condamnat cu desăvârșire cultul zeilor, ci numai dacă imaginea oamenilor despre ei nu a fost purificată de imoralitate și de trăsăturile antropomorfice brute. El accentuează că zeul este în mod fundamental unic, însă dacă acest unic zeu era, așa cum se va susține mai jos, cosmosul însuflețit și divin, atunci probabil că el a considerat că spiritul acestei ființe universale s-a arătat sub diferite forme percepției limitate a omului (fr. 34).

Se presupune de obicei că formularea din fr. 23 – «în nici o privință asemenea muritorilor" – arată că zeul lui Xenofan nu era necorporal, ci avea un trup al său, numai că nu de formă omenească. Chiar dacă această deducție este probabil nesigură, nu există nimic în fragmentele rămase sau în tradiție care să sugereze că Xenofan și-a depășit atât de mult epoca încât să fi ajuns la ideea de ființă necorporală, o presupunere în mod firesc improbabilă. Prin urmare, zeul său unic are un trup. Din ce era și de ce formă era trupul său? De la Xenofan însuși nu ne-a rămas nici un citat relevant, însă majoritatea surselor antice spun că era sferic. Iar textele sunt:

(*a*) *D. L. IX, 19 (DK, A 1): «Ființa zeului este sferică, neavând nimic asemănător cu omul. În întregimea lui vede și în întregimea lui aude» etc. Putem observa în trecere că în locurile în care descrierea lui Diogenes poate fi verificată cu fragmentele existente, ea coincide cu ele perfect.*

(*b*) MXG, *977b1 (A28): «Fiind la fel în toate direcțiile, el este sferic».*

(*c*) *Simplicius (A31) repetă ideea din* MXG, *adăugând că, potrivit lui Alexandru,* arche *al lui Xenofan era finit și sferic.*

(*d*) *Hipolit (A33): «El spune că zeul este unul și veșnic și identic în toate direcțiile și mărginit și sferic și înzestrat cu simțire în toate părțile sale».*

(*e*) *Cicero (A34):* deum...conglobata figura.

(*f*) *Sextus (A35): «Xenofan a spus... că totul este unu, că zeul este consubstanțial cu toate lucrurile*[26]*, și că este sferic, impasibil, neschimbător și rațional».*

(*g*) *Theodoret (A36): «El a spus că totul este unu, sferic și finit, nu născut ci veșnic, și deplin nemișcat». Aici forma sferică, în alt loc atribuită zeului, este dată întregului total al lucrurilor. Compararea pasajelor face evident faptul că Theodoret se referă la aceeași ființă ca și ceilalți: el este atât de sigur că Xenofan a identificat zeul cu universul, încât îi este indiferent ce termen folosește.*

Din aceste pasaje reies două idei: că zeul lui Xenofan era sferic, și că era identic cu universul. Să le analizăm pe rând. Este de presupus că având un consens atât de puternic al mărturiilor antice în privința sfericității, deși nu deținem cuvintele lui Xenofan despre acest subiect, am putea să o considerăm drept sigură. Cu toate acestea, în realitate interpretarea modernă este puternic divizată[27].

O dificultate neînsemnată este produsă de imixtiunea accidentală a termenilor «infinit» sau «nedefinit» (*apeiron*) [28] în aceste expuneri. Galen, Hippolit și Theodoret toți leagă de atributul «sferic» pe cel de «finit». Simplicius însă, după ce citează pe Alexandru care spune și el că *arche* al lui Xenofan era finit, adaugă și pe Nicolaos din Damasc (primul secol î.Cr.) care a afirmat că *arche* era *apeiron* și nemișcat. Aëtius (II, 1, 3, DK, 12A17) îl include alături de cei care au postulat un număr infinit de *kosmoi*,

într-o listă neselectivă care conține cu siguranță câteva erori și admite numai cele două diviziuni «*kosmoi* nenumărați» sau «un singur *kosmos*», iar Diogenes (IX, 19) îi atribuie aceeași concepție (foarte puțin probabilă în lumina a ceea ce știm despre el)[29]. În sfârșit, un epicureu în dialogul lui Cicero *De Natura Deorum* (DK, A 34), într-o examinare rapidă a teologilor timpurii destinată să demonstreze că sunt cu toții neclari, vorbește despre zeul lui Xenofan ca fiind *infinitum*.

Doxografii s-au inspirat în general din Teofrast, direct sau indirect, însă în cazul lui Xenofan există o complicație datorată tratatului *MXG*, al cărui autor a fost în special interesat de eleați și a prezentat interpretările sale proprii[30]. Din fericire, Simplicius citează un pasaj relevant din Teofrast însuși (A31): «Teofrast spune că ipoteza lui Xenofan era că *arche* este unu, sau universul (τὸ πᾶν) este unu, și nici finit nici infinit, nici în mișcare nici în repaos». Aici, ca de obicei, Teofrast nu face decât să parafrazeze pe Aristotel, la care vom reveni imediat. Cu siguranță, nu el este cel calificat să ne spună că Xenofan a crezut într-un univers infinit, într-un zeu infinit, și nici, după cum am încercat să demonstrez, nu există vreo dovadă sigură că acesta este adevărul. Toate relatările nedenaturate conțin pe «sferic și finit», și acestea trebuie crezute. Nici clasificarea neinspirată a lui Aëtius[31], nici remarca disprețuitoare a epicureului lui Cicero nu sunt vrednice de încredere împotriva celor de mai sus, și faptul acesta face ca Nicolaos din Damasc să fie singura excepție. Trebuie să fie menționat un loc în care cuvântul *apeiron* apare în fragmentele lui Xenofan. El spune despre pământ că «se întinde în jos nelimitat» (εἰς ἄπειρον). Aceasta va fi discutată mai târziu, însă aș îndrăzni să propun ideea că nu este implicat în mod strict un univers infinit, deși de vreme ce, prin opera lui Aristotel, conceptul de infinit a fost izolat și sesizat, s-ar fi putut să le fi fost sugerată o astfel de idee câtorva interpreți anacronici.

Cei care, asemeni lui Jaeger și Kirk, neagă orice temei descrierii zeului lui Xenofan ca fiind sferic, nu propun o altă alternativă. Ei insistă în mod corect că acest zeu are un trup, iar trupul o formă[32], dar presupun că dincolo de asta Xenofan doar l-a descris în termeni negativi. Ceea ce nu este mulțumitor. Dacă Xenofan a fost într-atât de precis încât să specifice că zeul are un trup, atunci el probabil a indicat forma acestuia. Singurul argument adus împotrivă este că Parmenide a comparat Ființa sa Unică cu o sferă și, din cauza tendinței, de la Platon încolo, de a-l număra pe Xenofan printre eleați, istoricii greci au fost capabili să aducă la același numitor concepția sa cu cea a lui Parmenide. Prin urmare, sfera reprezintă un import ilegitim de la Parmenide la Xenofan. Se ajunge însă la această concluzie? Este adevărat că *MXG*, care împinge asimilarea lui Xenofan cu eleații la dimensiuni absurde, este una dintre sursele în privința sfericității: este însă mult mai probabil că aceasta a fost una dintre asemănările inițiale care trebuie să fi existat pentru a face posibilă cât de cât tradiția[33].

Mai avem încă de luat în considerare mărturiile cele mai timpurii. Observațiile lui Aristotel despre zeul unic al lui Xenofan au fost analizate în contextul lor mai sus. Să traducem propoziția centrală puțin diferit: «El și-a concentrat atenția asupra întregului cer (*ouranos*) și a spus că Unul există, zeul» [34].

Această propoziție sugerează fanteziei o imagine magnifică a filosofului-poet stând singur într-un peisaj cu totul pustiu într-o noapte senină, ridicându-și brațele cu un gest atotcuprinzător și strigând, «Unul există și este Zeul»; adică, privind cerul și declarând că lumea este una și divină. Cred că ceva de felul acesta trebuie să fi făcut, chiar dacă

recunoaștem că acest lucru nu este implicat *necesarmente* de cuvintele lui Aristotel. Verbul utilizat, deși un compus al lui «a privi», era folosit în mod obișnuit metaforic despre un proces mental. Aristotel afirmă că Xenofan, prin concentrarea asupra naturii universului, a ajuns la concluzia că Unul este Zeul. Dacă aceasta nu înseamnă obligatoriu că el a identificat cu adevărat universul cu divinitatea unitară, cel puțin creează o puternică prezumție că a făcut astfel.

Aristotel, trebuie să ne reamintîm, l-a caracterizat pe Xenofan ca primul care a postulat unitatea într-un sens mai riguros decât milesienii, însă cu toate acestea ca un gânditor mai simplist decât eleații autentici Parmenide și Melissos, ca unul care încă nu a sesizat distincția dintre unitatea materială și cea logică, și din această cauză nu și-a clarificat întru totul ideea. Putem presupune că el a avansat într-un anume mod noțiunea de unitate ținând cont atât de textul lui Aristotel cât și de mențiunea făcută de Platon că Xenofan a dat începutul modului de gândire eleatic, iar Aristotel ne spune în ce constă aceasta, și anume în presupunerea că universul nu este generat. El și succesorii săi «nu sunt ca unii filosofi ai naturii care consideră realitatea ca una, însă presupun generarea din ea, ca din materie. Ei gândesc altfel decât ceilalți, de vreme ce fac să se nască universul, adaugă mișcarea, pe când aceștia afirmă că este imobil» (*Metaph.* 986 b 14)[35].

(7) Zeul identificat cu lumea

Aceștia spun că universul (τὸ πᾶν) este nemișcat; și găsim și în cuvintele lui Xenofan că Zeul Unic este nemișcat (fr. 26). Lumea nu este născută; și cu propriile sale cuvinte «zeii nu se nasc» (fr. 14). Este întrucâtva o confirmare suplimentară, dacă era necesară, a concluziei care acum a devenit de neocolit, anume că Xenofan a identificat pe Zeu cu lumea și, din această cauză, poate fi numit panteist. Trebuie însă să ne ocupăm de câteva dificultăți înainte de a încerca să parcurgem concepția sa.

Panteismul lui Xenofan a fost negat cu argumente variate, sau fără argumente. Cherniss scrie (*ACP*, 201, n. 228): «Fragmentele nu ne dau nici un temei pentru a presupune că el a identificat Zeul cu lumea; și probabil că ideea de zeu sferic a fost dedusă în cazul lui din unitatea pe care o afirma despre Zeu». Aceasta implică faptul că dacă zeul *ar fi* sferic, am avea un argument în sprijinul identificării. Pe de altă parte, Reinhardt (*Parm.* 116 și în continuare) acceptă sfericitatea, și neagă identificarea pe același motiv. El citează enunțul din fr. 28, care, pretinde el, susține că pământul (și *a fortiori* universul) se întinde în jos la infinit. Această chestiune a fost deja menționată. Balanța dovezilor este puternic înclinată în sprijinul universului finit, iar *apeiron* nu trebuie să însemne «infinit» [36]

O problemă mai dificilă este imobilitatea atribuită zeului în fr. 26. H. Fränkel scrie (*Dicht. u. Phil.* 428): «Scopul acestei declarații devine clar dacă se recunoaște că în filosofia greacă cuvântul ‹mișcare› acoperă orice tip de schimbare. Prin urmare, în sfera zeului nu are loc absolut nici un eveniment fizic; doar când influența sa ‹fără efort› atinge lumea noastră, ea este transformată în mișcare și evenimente». Kirk (KR, 172) crede că afirmația lui Aristotel despre Xenofan «implică în mod cert faptul că zeul este identic cu universul», însă Aristotel trebuie să se fi înșelat căci zeul nu poate fi nemișcat dacă este identic cu o lume care este ea însăși supusă mișcării (în fr. 25).

Răspunsul corect se găsește, cred eu, într-o punere sub semnul întrebării a generalizării lui Fränkel că în «filosofia greacă» cuvântul «mișcare» (*kinesis*) acoperă orice tip de schimbare. S-a întâmplat astfel la Aristotel (și acesta este probabil un motiv pentru care l-a considerat pe Xenofan obscur), iar el în mod sistematic a împărțit-o în mișcare sau schimbare a locului, modificare calitativă, modificare cantitativă, naștere și pieire sau schimbare între ființă și non-ființă. Însă o asemenea precizie este cu greu de găsit înaintea epocii sale, și cu siguranță nu înainte de epoca lui Parmenide, a cărui opoziție dintre Ființă și Devenire, cu demonstrațiile sale că ceea ce este nu poate nici să fie în devenire nici să dispară, nici să crească nici să se micșoreze, și încă nici să se schimbe în calitate nici să se mute în spațiu, a reprezentat un punct de cotitură pentru gândirea greacă. Înainte însă, cuvântul *kinesis* nu a fost un termen tehnic, ci a fost utilizat în raport de contextul său și cel mai adesea în sensul obișnuit de mișcare locală sau de tulburare.

Contextul arată că astfel îl folosește Xenofan în fr. 26. «Nemișcându-se deloc» înseamnă că zeul «rămâne în același loc». Nu trebuie să fie privit ca «ducându-se în diferite locuri în diferite momente». Aceasta este în concordanță cu a-l imagina ca fiind universul însuși considerat în calitatea sa de ființă vie și conștientă[37]. Aristotel spune că universul însuși (sau întregul a toate, τὸ πᾶν) este «nemișcat» potrivit lui Xenofan, însă el nu ignoră în mod necesar ultimele cuvinte din fr. 25, deoarece folosește cuvântul cu sensul de negenerat. Și astfel crede Xenofan că este lumea, însă nu aici se referă la aceasta. Apare mai degrabă în fr. 14 («Zeii nu se nasc»).

Concluzia este că pentru Xenofan cosmosul era un corp sferic, viu, conștient și divin, cauza mișcărilor sale interne și a schimbării[38]. El s-a înscris în tradiția ioniană. Anaximandru spusese deja că substanța universului este vie și divină. Însă, în timp ce Anaximandru se gândea la o masă nelimitată de substanță *din* și *în* care cosmosul apare, Xenofan a insistat asupra ideii că universul însuși este divinitatea, și că de aceea nu are început sau sfârșit, ci este veșnic. Aceasta îi asigură unitatea într-un sens nou și absolut, pe care el însuși l-a considerat important («Un zeu...»), și care în ochii lui Platon și Aristotel a justificat imaginea sa ca părinte spiritual al eleaților, și a cărui contribuție la filosofie a fost de a contesta riguros orice pluralitate. Probabil că «unificarea» lucrurilor postulată de el a mers mai departe decât aici. El nu a fost numai, sau nici măcar în primul rând, un filosof al naturii, așa cum l-a perceput Teofrast (mai sus), și cu siguranță nici nu a fost un logician asemeni lui Parmenide. A fost un poet care a luat în serios rolul pedagogic al poeziei. Ceea ce l-a impresionat a fost că în eventualitatea în care hilozoismul ionian, sau ceva asemănător lui, ar fi adevărat, s-ar dovedi falsitatea teologiei homerice; și, de vreme ce învățăturile acestei teologii sunt moral indezirabile, este asigurat temeiul intelectual al unei lecții de care umanitatea avea mare nevoie: trebuie să li se arate oamenilor că ideea lor despre divinitate era cu totul nevrednică.

(8) Toate ființele s-au născut din pământ

Dorința pentru reforma teologică și morală a fost cel mai puternic motiv care a stat la baza poemelor. Nu sunt unul dintre aceia care resping această personalitate deosebită ca fiind doar un rapsod care nu merită numele de filosof: am văzut deja îndeajuns ca să considerăm ideea de nesusținut. Totuși, scopurile sale sunt cu totul altele decât cele ale unui Anaximandru și este foarte posibil ca acest lucru să fi produs o anumită lipsă

de precizie, chiar și de coerență, în descrierea lumii fizice. Trebuie să nu avem prea multe pretenții de la el, și nici să conchidem cu necesitate, în timp ce facem toate eforturile să-l înțelegem, că sursele noastre și propriile noastre raționamente sunt greșite dacă nu reușesc să construiască o imagine întru totul coerentă.

Drept exemplu putem considera versul (fr. 27): «Toate se trag din pământ și toate sfârșesc în pământ». Nu avem, presupunând că este autentic[39], nici un context care să ne ghideze în interpretare. Cuvintele au fost folosite destul de devreme pentru a-l număra pe Xenofan printre primii moniști, drept unul care pur și simplu a ales în loc de apă sau aer, pământul ca *arche*. În lucrarea hipocratică *Despre Natura Omului* (VI, 32 Littré: probabil începutul secolului al IV-lea î.Cr.) găsim deja: «Unul dintre ei numește această unitate universală aer, altul foc, altul apă, altul pământ». Ultimul nu poate fi altcineva decât Xenofan. La fel, într-o epocă ulterioară, Olympiodoros (DK, A 36): «Nimeni n-a făcut din pământ *arche*, afară de Xenofan din Colofon». Cu toate acestea, chiar tradiția doxografică, reprezentată de *Stromateis* și Hippolit (A 32 și 33), a sugerat că lucrurile nu sunt chiar atât de simple. În culegerea de opinii pe care (fără a încerca să facă o corelație) ei o atribuie lui Xenofan, cuvintele «și toate se nasc din pământ» apar alături de observația că, spre deosebire de Thales, Anaximandru și Anaximene, Xenofan a negat nașterea și pieirea și a subliniat că «întregul» nu este numai unul, dar și «totdeauna același» și «nesupus schimbării». Theodoret, deranjat de contradicție, spune pur și simplu (A 36) că Xenofan a uitat că a afirmat că «întregul» este nepieritor când a scris versul «Toate se trag din pământ și toate sfârșesc în pământ». Sextus (*Math.* X, 313), deși citează și el versul, adaugă doar că «potrivit unora» aceasta înseamnă că pământul este «izvorul devenirii» în același sens ca apa pentru Thales și aerul pentru Anaximene.

Sabinus, comentator din timpul lui Hadrian, a scris (parafrazând *Despre Natura Omului*): «După mine, omul nu e nici în întregime aer, cum pretinde Anaximene, nici apă, cum pretinde Thales, nici pământ, cum pretinde Xenofan într-unul din poemele sale». Acest pasaj este citat de Galen (vezi A36) care adaugă și că Sabinus «a tradus pe Xenofan în mod groaznic», pentru că «nicăieri nu-l vedem făcând o asemenea observație... iar dacă aceasta ar fi fost opinia lui, Teofrast ar fi menționat-o în lucrarea lui despre concepțiile filosofilor naturaliști».

Aristotel însuși, reexaminând filosofii anteriori în *Metafizica* (989a5), spune că «nimeni dintre cei care admit numai un element nu a identificat acest element cu pământul», iar în *De Anima* el repetă (405b8) că toate elementele au fost alese cu excepția pământului. Bineînțeles, se referea în principal la milesieni, și putem presupune exceptarea lui Xenofan, de vreme ce Aristotel îl distinge de ceilalți. Însă rațiunea diferențierii era că Xenofan a crezut că universul este etern, și astfel nu a putut să creadă nicidecum în vreun *arche* așa cum îl înțelegeau milesienii. Am văzut că Aristotel a avut dreptate în această privință, iar versul respectiv trebuie să fi însemnat altceva, lucru perfect posibil.

Este momentul să mai aducem în discuție alte două fragmente:

Fr. 29: «Toate câte se nasc și cresc sunt pământ și apă».

Fr. 33: «Căci cu toții ne-am născut din pământ și apă».

Acestea au fost privite în mod foarte serios ca oferind față de fr. 27 o explicație diferită a originii, astfel încât a apărut sarcina reconcilierii lor. Deichgräber, de exemplu, la

pagina 14 și în continuare din articolul său din *Hermes*, sugerează că «toate» în fr. 27 înseamnă cosmosul ca întreg, însă în alte versuri semnifică lucrurile individuale și ființele din el. Acestea se nasc din apă și pământ, dar apa însăși provine din pământ, care este *arche* fundamental al cosmosului. Este inversul explicației propusă anterior de Freudenthal, care considera că probabil celelalte lucruri s-au născut numai din pământ, iar pământul însuși din apă: prin urmare s-a putut spune despre toate lucrurile că s-au născut, la un pas diferență, din pământ *și* din apă.

Când soluțiile date de doi buni cercetători se contrazic atât de evident, putem bănui că este ceva greșit în modul de a pune problema. Credința că toate ființele s-au născut la origine din pământ era foarte comună printre greci. Aceasta era modalitatea lor de a rezolva dificultatea de a insufla viață ființei la început, când nu ar fi putut fi produsă așa cum se întâmplă acum, prin procreare din animale sau oameni care deja există. A fost soluția cea mai ușor de adoptat deoarece li s-a părut un adevăr care ține de observație că anumite ființe mici precum larvele erau încă generate spontan. Pentru a da naștere primelor animale și primilor oameni, pământul a trebuit să fie fertil, iar agentul fertilității a fost umezeala. Transformarea pământului uscat și sterp prin ploaie sau irigație a fost o realitate evidentă a zilelor lor, și a putut fi invocată în mod analog de către raționaliști. Pentru cei care preferau explicațiile mitologice și religioase, pământul era o persoană, zeița Gaia, Marea Mamă, iar fertilizarea ei a luat forma căsătoriei cu zeul-cer, Uranos, Eter sau Zeus. Acesta, prin ploaia sa, a devenit tatăl oamenilor și animalelor, și la fel și al plantelor, iar Pământul a fost mama lor care i-a născut atunci când a primit picăturile fertilizatoare[40].

A fost natural și îndreptățit pentru cei care aveau această credință să susțină că toate lucrurile s-au născut din Pământ, mama comună, lucru pe care ei adesea l-au afirmat. Era însă la fel de corect să spui că s-au născut din apă și pământ, de vreme ce, cu siguranță, pământul nu este fertil când este uscat. Nici cei care credeau în mituri, nici Anaximandru, nici vreun alt filosof nu au crezut altceva. Prin urmare, cu același rol poate fi menționat pământul singur, sau apa și pământul. Lucretius a scris (v, 805):

Tum tibi terra *dedit primum mortalia saecla.*
Multus enim calor atque umor *superabat in arvis.*

Dacă poemul său s-ar fi pierdut, ca în cazul lui Xenofan, iar o sursă antică ar fi citat primul vers fără al doilea, vreun cercetător pedant ar fi demonstrat de aici că e de presupus că ființele muritoare s-au născut doar din pământ, și din această cauză orice aluzie la nașterea din apă și pământ trebuie să se refere la ceva diferit.

Putem trage deci concluzia că toate cele trei versuri descriu același lucru, și anume apariția vieții organice din pământ care, pentru a o produce, a trebuit să fie umed. *Arche* al universului nu este în discuție, deoarece fiind veșnic nu are un *arche*. Putem fi siguri că în explicarea originii vieții Xenofan a urmat calea rațională mai degrabă decât pe cea a politeismului, și în realitate mobilul său pare să fie tot același: de a-l discredita pe Homer în orice mod posibil. Puțin probabil că a scris fr. 33 fără să se gândească la blestemul pe care Menelaos l-a aruncat aheilor care nu aveau curajul de a răspunde provocării lui Hector (*Il.* VII, 99): «Să vă prefaceți voi toți în apă și în pământ!» «Tocmai asta suntem noi toți», pare să spună Xenofan[41].

(9) Alternanța erelor umede și uscate

Potrivit doxografilor (nu există nicî o mențiune despre aceasta în fragmente) Xenofan a crezut că pământul este supus unor succesive năvăliri ale uscatului în apă și î ale apei pe pământ. Mărturiile sunt următoarele:

(*a*) Stromateis, *IV,* (*A32*): *«El susține de asemeni că în decursul timpului necontenit pământul alunecă și se cufundă treptat în mare».*

(*b*) *Hippol.* Ref. *I, 14, 4-6* (*A33*): *«El spune că marea e sărată pentru că se varsă în ea tot soiul de amestecuri. Metrodoros crede că e sărată pentru că se filtrează prin pământ, însă Xenofan consideră că se săvârșește un amestec al pământului cu marea și că în decursul timpului pământul se dizolvă în elementul umed, aducând ca dovezi faptul că în mijlocul uscatului și pe munți*[42] *se găsesc scoici*[43]*, că la Syracusa, în cariere se văd urme de pești și de iarbă de mare*[44]*, la Paros, în adâncul marmorei, întipărirea unei sardele, iar în Malta, rămășițe de-ale tuturor vietăților marine. Toate acestea, spune el, s-ar fi petrecut în vremea depărtată când totul era acoperit de nămol, iar urmele din nămol s-ar fi uscat. Toți oamenii pier când pământul este cufundat în mare și se transformă în noroi, apoi începe o nouă facere. Astfel este întemeierea*[45] *tuturor lumilor».*

Descrierea fosilelor rămase, de variate tipuri și în locuri diferite, este impresionantă, și a fost considerată în mod just ca o dovadă că mai demult marea a acoperit ceea ce este acum pământ uscat, și că stâncile au fost odată noroi moale, pentru care fosila plantei este mărturia potrivită. Toate acestea, după cum se petrec lucrurile, par să sugereze că marea este în *retragere*, însă Hippolitos spune limpede că este un proces ciclic, și de fapt din relatarea sa și din *Stromateis* trebuie să deducem că suntem deja în următoarea etapă iar apele cuceresc din nou pământul. Când vor ajunge la maxim vor inunda pământul îndeajuns încât să distrugă viața[46].

Mitologia greacă era familiarizată cu calamitățile care nimiceau întreaga sau aproape întreaga rasă umană. Prin potop, ca în legenda lui Deucalion, sau arși de căldură, ca în legenda lui Phaeton, oamenii pier, cum spunea Polibiu, «precum mărturiile ne spun că deja au făcut-o și așa cum rațiunea ne sugerează că poate se va mai întâmpla din nou». În dialogul *Timaios* al lui Platon preotul egiptean îi spune lui Solon (22 b-c): «Multe au fost și vor mai fi, multe distrugeri ale umanității, cele mai importante s-au datorat focului și apei, iar altele, mai neînsemnate, multor altor cauze». Filosofii tratau aceste legende în mod serios. Aristotel a crezut că «așa-numitul potop al lui Deucalion» a avut cu adevărat loc, și riscă teoria că «la fel cum există iarna printre anotimpurile anului, tot astfel la intervale regulate, în anumite perioade mari de timp, există o iarnă mare și ploi din abundență». (*Meteor.* 352a30); o teorie în mod limpede legată de cea a Anului Mare (mai sus, mai jos).

În cosmogonia lui Anaximandru, pământul începe prin a fi ud, și devine treptat uscat, astfel încât chiar și acum marea continuă să se retragă și în cele din urmă îl va usca în totalitate (mai sus). Foarte probabil că aici Xenofan datorează ceva predecesorului său, deși sunt deosebiri importante. Anaximandru se referea la originea lumii și, atât cât știm din mărturii, nu există nici un semn al vreunei reveniri la perioada când apa prevala[47]. Xenofan nu vorbește despre nașterea sau distrugerea cosmosului. Procesul ciclic pe care îl descrie se referă doar la pământ, și chiar acesta nu este niciodată distrus. Nu știm în detaliu, însă este limpede că după ce marea a avansat îndeajuns pentru a elimina viața

și a transforma pământul în noroi, ea se retrage pentru a îngădui reapariția pământului uscat și a vieții. Nu ni se dă nici un temei pentru aceasta, însă procesul va fi o reiterare pe o scară mai mare a succesiunii anuale a umedului și uscatului, vara și iarna.

Am văzut deja că Xenofan a crezut că universul ca întreg este nenăscut și indestructibil. În epoca sa și mai înainte, alternativa era de a crede că universul a luat ființă într-un anumit moment dintr-un fel de haos lipsit de formă, așa cum l-au descris Hesiod și, în termeni mai raționali, milesienii. O dată generat, el poate sau să fie distrus din nou (precum, foarte probabil, în cazul milesienilor și mai târziu, cu siguranță, în cazul atomiștilor), sau să dureze veșnic ca la pitagoricieni (mai sus). Alături de credința într-un univers veșnic, generat sau nu, a stat, în mod firesc, ideea unei repetări ciclice a istoriei întreruptă din când în când de calamități. Aceasta era concepția pitagoricienilor și a lui Aristotel însuși, și evident și a lui Xenofan. Prima schemă ciclică cunoscută, care presupune distrugerea repetată și renașterea *întregului cosmos* apare mai târziu, în secolul al V-lea, la Empedocle. Anaximandru a crezut probabil atât că universul va fi reabsorbit în *apeiron*, cât și că un altul va apărea mai târziu din el; sunt însă puține dovezi pentru această idee, iar ea nu a ocupat locul central în preocupările sale așa cum a avut ciclul lumilor în complexa schemă filosofico-religioasă a lui Empedocle, pentru care a fost fundamentală.

Aceste viziuni succesive despre distrugerea cosmosului, curente în secolele al VI-lea și al V-lea, au fost prezentate pe scurt aici[48] pentru a demonstra cât de ușor puteau fi ele confundate în secolele ulterioare, când ideea de «lumi nenumărate» era familiară. Ultima propoziție din pasajul lui Hippolit vorbește de «toți *kosmoi*». Aceasta a putut, bineînțeles, cel puțin în Grecia timpurie, să însemne numai «ordonări ale lumii», adică la suprafața pământului» (KR, 179), însă nu mă îndoiesc de faptul că episcopul se gândea la formarea de noi lumi. Dacă este așa, este la fel de evident că s-a înșelat. [49]

Aristotel a subliniat că toți filosofii naturii au considerat că lumea a avut un început în timp (*De Caelo*, 279b12), iar Xenofan trebuie să fi fost primul care a anticipat viziunea lui Aristotel că universul a existat întotdeauna, asociind-o și el cu teoria ciclului calamităților terestre și a renașterii periodice a vieții și culturii umane. Lucrurile stând astfel, a fost poate nedrept din partea lui Aristotel să-l respingă atât de superficial. Cu toate acestea, versurile în care au fost formulate aceste idei trebuie să fi fost foarte fanteziste și lipsite de orice element pe care Aristotel ar fi putut să-l recunoască drept argument filosofic.

(10) Astronomia și meteorologia

Doxografii ne dau informații despre teoriile astronomice și meteorologice ale lui Xenofan, care sunt în orice caz, din câteva motive, mai puțin demne de atenție decât subiectele deja tratate. În primul rând, practic nici una dintre ele nu este susținută efectiv prin versurile ale poetului, astfel încât temeinicia lor este dificil de verificat, iar limbajul raportorilor nu inspiră întotdeauna încredere. S-a arătat că, atunci când Aëtius citează câteva cuvinte (A 46), acestea îi contrazic interpretarea pe care el o face asupra lor[50]. Mai mult, unele dintre concepțiile prezentate sunt pur și simplu preluate de la milesieni, iar altele sunt mai degrabă lipsite de sens. Dacă acestea sunt corect prezentate, ele sugerează că Xenofan nu a privit foarte serios acest subiect, ci a fost probabil preocupat să ia în râs noțiunile religioase despre corpurile cerești.

În linii mari, concepția expusă este că toate corpurile cerești, și de asemenea meteoriții și curcubeele sunt, în realitate, nori luminoși (sau «de foc»), că norii sunt produși prin evaporarea mării și de aceea toate aceste fenomene cerești provenite de la nivelul pământului nu sunt la o distanță mare de el. «Norii», spune Diogenes (IX, 19, A 1) «sunt alcătuiți din aburul de la soare[51], ridicându-i și înălțându-i în spațiul înconjurător». Se poate compara cu Aëtius III, 4, 4 (A 46):

> *Xenofan spune că fenomenele petrecute în văzduh au drept cauză primă căldura soarelui. Umiditatea mării se evaporă, apa dulce, desprinsă din pricina subțirimii elementelor ei și condensându-se într-o ceață formează norii și prin compresie (lit. «atingându-se») cade sub formă de ploaie, iar prin evaporare produce vânturile[52]. Pentru că el spune în termeni preciși: «Marea e izvorul apei...»*

Trăsătura care ne atrage cel mai mult atenția la acest pasaj este sărăcia citatelor directe pe care, după câte se pare, se întemeiază întreaga construcție.

Asupra importanței mării, deși mutilate parțial, au supraviețuit câteva versuri autentice (fr. 30). Ele sunt citate de un scoliast la versurile din *Iliada* (XXI, 196) care îl caracterizează pe Okeanos ca izvorul întregii ape – mare, râuri, izvoare și fântâni – și afirmă că marea este sursa nu numai a râurilor, dar și a ploii, a vântului și a norilor. Aceste versuri nu fac altceva decât să repete ideile lui Anaximandru și Anaximene (mai sus), iar următorul demers, privitor la soare, lună și celelalte corpuri cerești considerate ca focuri produse de nori, pare că se bazează mai ales pe Anaximene. În concepția sa, așa cum este redată de Hippolit (DK, 13A7), aerul «când este rarefiat mult mai mult devine foc. Vânturile, pe de altă parte, sunt aer în proces de condensare, iar din aer norul este produs prin «îngroșare». Continuarea acestui proces produce apa...». În privința rarefierii, același proces explică pentru Xenofan obținerea din apă a vântului, norilor și focului. Anaximene a mai susținut și că atunci când umezeala evaporată de pe pământ a fost rarefiată și a devenit foc, s-au format corpurile cerești (A6 și 7, citate mai sus).

Ideile sale despre soare care ne-au fost transmise sunt că acesta este alcătuit dintr-o mulțime de nenumărate «flăcări» mici (πυρίδια: «scântei» este poate cea mai bună traducere) și, în același timp, din nori. Cele două descrieri nu au fost considerate contradictorii, deoarece au apărut împreună la aceeași sursă. Mărturiile sunt acestea:

> (*a*) Strom. *IV* (*A 32*): *«El spune că soarele este un conglomerat de scântei mici și numeroase... Soarele și stelele, spune el, s-au format din nori».*
>
> (*b*) *Hippol.* Ref. *I, 14, 3* (*A 33*): *«Soarele se naște în fiecare zi din mici scântei adunate laolaltă».*
>
> (*c*) *Aët. II, 20, 3* (*A 40*): *«Xenofan spune că soarele e format din nori aprinși. Teofrast, în cărțile-i de* Fizică, *scrie că soarele este alcătuit din scântei, grămădite laolaltă de evaporarea umedă și compunând* [*lit. strângând sau adunând*] *soarele».*

Urmându-l încă pe Anaximene, Xenofan susține în mod evident că prin continuarea aceluiași proces prin care apa s-a evaporat în nori, norii, la rândul lor, au putut fi aprinși și transformați în foc. Nu se explică[53] de ce anume acești nori trebuie să fie descompuși în numeroase focuri mici, care urmează să fie «asamblate» pentru a alcătui soarele. În această expunere, soarele și norii par să fie reciproc dependenți, ceea ce, ținând cont de faptul că lumea nu are un început, nu este lipsit de logică. Stelele au aceeași

compoziție (A 32). Ele sunt formate din nori aprinși, și, asemeni soarelui, reînnoite zilnic: «după ce se sting în fiecare zi, noaptea se aprind din nou ca niște cărbuni; răsăritul și apusul lor sunt aprinderi și stingeri» (Aët. II, 13, 14, A 38). De asemeni luna este un nor «compact»; ea își are propria lumină și, ca în cazul stelelor, lumina se stinge de fiecare dată când luna dispare[54]. Aceeași compoziție se spune că o au cometele și stelele căzătoare; ele sunt acumulări sau deplasări ale norilor aprinși, iar fenomenul, cunoscut ca focul Sfântului Elmo, reprezintă «norișori strălucind datorită tipului de mișcare pe care îl au». Fulgerele se produc «prin aprinderea norilor din pricina mișcării[55]». Doar despre curcubeu, dintre fenomenele cerești, avem două versuri ale poetului însuși, care confirmă ceea ce au spus ceilalți despre faptul că acestea sunt alcătuite din nori (fr. 32):

Ea
Pe care oamenii o numesc Iris este și ea un nor,
Purpuriu, roșu și galben la vedere.

Motivul bine cunoscut al discreditării religiei tradiționale este probabil de recunoscut aici, de vreme ce Iris, pe lângă faptul de a fi curcubeul, era o zeiță întru totul antropomorfică, mesager către ceilalți zei[56].

Lui Xenofan i se atribuie și alte credințe despre corpurile cerești, care sunt cu adevărat stranii și greu de înțeles. Este practic imposibil să le analizăm în absența scrierilor originale. Deoarece soarele este o formație de nori compactată în fiecare dimineață din vaporii de apă care apoi iau foc, doar pentru a dispărea noaptea, este firesc (așa cum ni se spune mai mult decât o dată) să existe un număr infinit de sori. Este de presupus că își succed unul altuia în timp, însă ce anume se poate înțelege de aici (Aët II, 24, 9, A 41a)?:

Xenofan spune că există mai mulți sori și mai multe luni, după regiunile, secțiunile și zonele pământului[57], și că, în anumite momente, discul[58] declină într-o secțiune a acestuia nelocuită de noi, ca și cum s-ar cufunda în gol, și astfel produce fenomenul eclipsei. Tot el spune că soarele se deplasează în linie dreaptă la nesfârșit[59], și ni se pare că se rotește din pricina distanței.

Într-un alt pasaj (II, 24, 4, A 41) Aëtius a clasificat ca referindu-se la eclipse, o afirmație a lui Xenofan care trebuie să se fi referit la asfințitul zilnic al soarelui. Poate fi și în pasajul citat o confuzie asemănătoare, sunt însă puține șanse de a o îndrepta[60]. Pe de altă parte, enunțul final referitor la deplasarea soarelui este important ca dovadă a observării și a puterii de a raționa pornind de la fenomene, mai degrabă decât de a le accepta pur și simplu așa cum sunt: lucrurile și ființele deplasându-se prin aer în linie dreaptă par că o iau în jos pe cer când se îndepărtează. Aici deja este o insinuare a acelei neîncrederi pe care o dezvoltă Heraclit și care își atinge apogeul când Parmenide contestă cu desăvârșire că simțurile vor putea vreodată să îl aducă pe om în contact cu realitatea.

Privitor la pământ avem versurile lui Xenofan:

La picioarele noastre
Vedem hotarul acesta de sus al pământului
În atingere cu aerul, dar cel de jos
Se întinde la nesfârșit.

Nu este de aceea necesar să luăm în considerare parafraza lui Aristotel și a celor care l-au preluat. A fost deja analizată[61] compatibilitatea dintre acest text și ideea de univers

sferic, și singurul alt punct important este că versurile descriu în mod limpede un pământ plat și nu unul sferic.

(11) Teoria cunoașterii

A rămas o latură a concepției lui Xenofan, din fericire atestată prin citate autentice, care este mai importantă pentru istoria filosofiei decât aberațiile sale cosmologice. Versurile următoare erau celebre în Antichitate[62] (fr. 34):

> *Adevărul sigur nici un om nu l-a văzut și nici nu va fi vreodată un om care să știe* [*prin experiență directă*] [63] *despre zei și despre toate pe care eu le pomenesc*[64]*, căci și de ar reuși cineva să spună ce este adevărat*[65]*, chiar și așa el însuși nu l-ar* cunoaște[66]*, căci tuturor le e dată opinia.*

Scepticii secolului al IV-lea î.Cr. și de mai târziu și-au însușit cu înflăcărare aceste versuri ca o anticipare a ideii lor că nu putem realiza cunoașterea. Sextus menționează două interpretări curente. Prima (*Math.* VII, 49 sqq.), consideră că Xenofan a vrut să spună că *nimic* nu poate fi cunoscut (πάντα ἀκατάληπτα)[67]: nimeni nu cunoaște adevărul, căci chiar dacă l-ar găsi întâmplător, el totuși nu ar ști că l-a descoperit. Suntem asemenea celor care caută aur într-o cameră întunecoasă care mai conține multe alte feluri de comori. Unii îl vor găsi, însă nu vor avea nici o modalitate de a-și verifica descoperirea. La fel se întâmplă și cu filosofii care caută adevărul, celui care va da peste el s-ar putea să nu-i vină să creadă. Apoi (cap. 110), Sextus vorbește despre «cei care îl interpretează altfel». Ei susțin că Xenofan nu a desființat orice cunoaștere (κατάληψιν) și orice criteriu, ci a înlocuit cunoașterea cu opinia drept criteriu al judecății. Posibilitatea erorii nu poate fi îndepărtată, însă este corect să acceptăm ceea ce este probabil.

Nu există nici o îndoială că interpretarea a doua, mai puțin sceptică, este cea îndreptățită; într-adevăr, prima este dependentă, într-o oarecare măsură, de înțelegerea greșită a anumitor cuvinte care au primit o altă semnificație de când au fost citate[68]. Și totuși diferența dintre ele este numai una de accentuare. Observarea credințelor foarte diferite ale umanității l-a condus pe Xenofan la concluzia că nici una dintre ele nu poate fi corectă. În locul lor a pus în continuare ceea ce el personal credea că este adevărul, însă cu toată modestia și onestitatea trebuie să mărturisească faptul că așa cum toți oamenii sunt failibili, tot astfel poate să fie și el. El crede cu hotărâre în zeul său unic, întreg, veșnic, imuabil, non-antropomorfic; însă nu poate pretinde că a atins adevărul complet și sigur. Își afirmă această atitudine într-un vers izolat pe care îl citează Plutarh: «Să fie acestea socotite (sau crezute) asemenea adevărului[69]».

Autorii de mai târziu ne furnizează informația că cele patru versuri din fr. 34 reprezintă prima parte a unei antiteze; oamenii pot numai presupune, însă Zeul cunoaște adevărul[70]. Cum Alkmaion a făcut aceeași distincție între presupunerea umană și certitudinea divină (fr. I, mai sus), cuvintele sale au fost uneori interpretate ca distingând între subiectele tratate de cei doi. Fără îndoială, în textul probabil corupt, pare să se facă o trimitere la două clase de lucruri, «muritoare» și «ne-evidente», iar în aceasta Fränkel presupune că Alkmaion este dependent de Xenofan. Totuși, fr. 34 nu conține nici o aluzie că ar exista o clasă de lucruri care să fie inteligibilă pentru om și o alta despre care acesta poate doar presupune; Xenofan extinde în mod explicit tărâmul aparenței la «zei *și toate despre care eu vorbesc*». Este adevărat că Sextus introduce

distincția în parafraza pe care o face fragmentului[71], însă ea era familiară scepticilor care l-au preluat pe Xenofan, iar mărturia sa nu are nici o greutate. Poate că cea mai puternică dovadă în sprijinul acestei separații între obiecte ale cunoașterii umane și cele ale cunoașterii divine este versul (fr. 36): «Cât de multe lucruri sunt clare cunoașterii muritorilor[72]». Deși contextul s-a pierdut, este firesc să-l considerăm ca indicând o diferență față de lucrurile care nu sunt astfel cunoscute de muritori. Fr. 36 a fost admis ca dovadă că Xenofan a trasat o distincție între experiența sensibilă directă, care asigură certitudinea, și alte obiecte ale cunoașterii despre care nimeni nu poate fi sigur decât Zeul. Acestea ar include teologia însăși, și poate de asemeni (în lumina lui «toate despre care eu vorbesc» din fr. 34) orice teorie, speculație sau deducție; de exemplu, putem presupune că existența neîndoielnică a fosilelor în unele localități este ceva «cunoscut», însă teoria erelor umede și uscate pe care se bazează Xenofan este pentru o ființă omenească numai o opinie.

Totuși, nu se poate afirma cu certitudine, așa cum face Fränkel, că Xenofan «separă clar și fundamental unul de celălalt» cele două tărâmuri al Absolutului și al Pământescului, și cu atât mai puțin că el a considerat informațiile empirice, și numai pe acestea, ca sigure, exacte și exhaustive[73]. Dacă ceea ce a spus despre traiectoria soarelui a fost fidel redat, atunci el a fost unul dintre cei dintâi care au sugerat că simțul văzului poate fi înșelător. Iluzia optică la care se referă reprezintă o paralelă la celebrul băț drept (sau vâslă), care apare îndoit în apă și despre care s-a făcut atâta caz de către gânditorii de mai târziu în atacurile lor asupra exactității percepției prin simțuri.

Luând în considerare toate dovezile, însă sprijinindu-ne mai ales pe fragmentele autentice, nu putem afirma că Xenofan a postulat două tărâmuri de existență, despre unul oamenii putând să aibă cunoaștere sigură, iar despre celălalt doar opinii. El a spus că oamenii nu pot avea în nici un fel o cunoaștere sigură: aceasta era rezervată Zeului. Ei pot descoperi adevărul, însă, chiar și în acest caz, astfel sunt limitele lor încât nu pot spune decât «Cred că este adevărat». Ceea ce nu înseamnă că toate credințele sunt la fel de probabile. Un asemenea abandon total al criteriilor nu era potrivit celui care a rostit către prietenii săi: «Toate concepțiile voastre despre divinitate sunt greșite; aceasta nu este așa, ci așa». Nu trebuie să considerăm fenomenele așa cum se prezintă, ci să pătrundem atât de aproape de realitatea din spatele lor, pe cât ne permite spiritul nostru. Când simțim că am atins ceea ce cel puțin seamănă cu adevărul, trebuie să ținem strâns credința pe care am câștigat-o (fr. 35).

Era deja un loc comun în poezie, exprimat în invocații către Muze sau în alte părți, că omul nu are o cunoaștere sigură până ce zeii se hotărăsc să o dezvăluie[74]. Însă Xenofan a fost mai mult decât poet și se poate spune pe bună dreptate că a introdus această antiteză în filosofie. Duși sunt zeii mult-prea-umani ai poeților. Zeul nu este asemenea omului nici ca trup nici ca minte: el gândește, vede și aude «ca întreg», fără ajutorul unor organe separate ale corpului. Este o creație nu a imaginației poetice, ci a gândirii raționale, iar influența ei asupra filosofilor de mai târziu este evidentă. «Puterea de a înțelege nu ține de natura omenească, ci de cea divină», a spus Heraclit (fr. 78). Parmenide vorbește despre «muritorii care nu știu nimic» (6, 4); iar când vrea să descopere nu numai «credințele muritorilor în care nu este convingere adevărată» ci și «miezul nezdruncinat al adevărului», el trebuie să apeleze la o zeiță ca izvor de cunoștințe. Empedocle, meditând asupra imperfecțiunii simțurilor și a scurtimii vieții

omenești, conchide (2, 7): «Astfel aceste lucruri nu pot de oameni să fie văzute, nici auzite, nici cu mintea cuprinse». «Cu adevărat nu știm nimic, căci adevărul este în adâncuri» afirmă Democrit mai târziu în secolul al V-lea, iar Ekphantos pitagoricianul, care a fost probabil sub influența sa (mai sus) ca un ecou, ne spune că «nu este posibil să avem cunoașterea sigură despre lucrurile existente, ci numai să le definim ca ceea ce credem noi că sunt[75]».

Un lucru reiese îndeosebi din versurile lui Xenofan despre cunoașterea umană, mai ales din ultimul vers al fr. 34, care a fost de o importanță imensă pentru dezvoltarea gândirii grecești: confruntarea explicită, ca două lucruri separate, a cunoașterii și a aparenței. Fără îndoială, distincția existase latent în filosofie de la început. Primii filosofi din Milet, după ce întâi au încercat să înlăture multiplicitatea aparentă a lumii pentru a ajunge la unica și adevărata natură (*physis*) care este dincolo de ea, au determinat orientarea următoare a gândirii; și, drept efect, aceasta a fost încă de atunci ținta căutărilor filosofiei și științei europene. Însă tocmai explicarea a ceea ce este implicit, realizarea conștientă a ceea ce filosofia a încercat până acum să urmărească, face posibil următorul pas înainte. Heraclit a datorat ceva acestei distincții, în pofida minimalizării predecesorilor săi (fr. 40); însă, înainte de toate, el a netezit calea pentru Parmenide, a cărui întreagă doctrină este întemeiată pe afirmarea antitezei dintre cunoaștere și opinie, adevăr și aparență; iar prin Parmenide, a avut un rol indirect în modelarea gândirii lui Platon însuși. Platon nu a fost lipsit de simț istoric când a văzut în Xenofan începutul tradiției eleate, oricât de mult a fost exagerată mai târziu observația sa întâmplătoare de către gânditori mai puțin receptivi.

Alte două citate din poeme completează datele despre viziunea sa asupra cunoașterii umane. Fr. 18 spune: «Nu dintru început le-au dezvăluit zeii muritorilor toate, ci de-a lungul timpului, căutând, ei au găsit ce este mai bun». Accentul pus pe cercetarea personală și pe necesitatea timpului, desemnează acest fragment ca prima enunțare în literatura greacă existentă a ideii de progres în arte și științe, un progres dependent de efortul uman și nu – sau cel puțin nu în primul rând – de revelația divină. Ea prevestește lauda inventivității și perseverenței umane din *Antigona* lui Sofocle (332 sqq.). Aici și în *Prometheus Vinctus* al lui Eschil, acumulările progresive sunt enumerate în detaliu. În piesa lui Eschil se spune că umanitatea a fost instruită de Prometeu, al cărui nume înseamnă «Prevedere» și care mărturisește că cel dintâi lucru pe care i-a învățat pe oameni să-l facă a fost să-și folosească propriile minți[76]. Ficțiunea intervenției divine devine transparentă, și putem presupune că Eschil s-a inspirat deliberat din surse care au atribuit progresul tehnic și științific numai inventivității umane[77]. Acest lucru este făcut evident de Protagora în explicația pe care Platon îl pune să o dea originii și evoluției vieții umane. În legătură cu existența zeilor, Protagora s-a declarat agnostic, iar declarația trebuie să fie socotită ca reprezentând substanța concepției sale proprii[78].

Două viziuni opuse despre evoluția omului erau curente în Grecia clasică. Cea dintâi, care vorbea despre o degenerare dintr-o «semințe de aur» inițială aflată într-un trecut îndepărtat, și-a găsit formularea model la Hesiod (*Munci*, 109 sqq.). Acești oameni de la început erau nu numai buni în sine, ci și fericiți de o situație materială prosperă, deoarece natura producea roade în abundență, fără nici o muncă din partea lor. Potrivit celei de-a doua concepții, o viziune mai realistă, primii oameni erau ignoranți și sălbatici, în voia fiarelor și a unei naturi ostile. Învățând treptat printr-o experiență

dureroasă, ei au progresat atât din punct de vedere moral, cât și în condițiile de viață, pe măsură ce au fost descoperite, una câte una, arta de a construi, de a țese, de a domestici animalele, agricultura și, mai presus de toate, cea de a se aduna în comunități pentru apărare reciprocă. Această versiune mai puțin mitică a câștigat teren în dauna celeilalte, în timpul secolului al V-lea. Pe lângă autorii deja menționați, găsim această interpretare la Euripides, Critias și Moschion. În pofida absenței detaliilor, fr. 18 al lui Xenofan pare să prezinte concentrat aceeași idee, și oferă motive temeinice pentru a o atribui în primul rând lui[79].

În sfârșit, avem fr. 38: «Dacă divinitatea n-ar fi făcut galbena miere, s-ar fi zis că smochinele sunt mult mai dulci». Este de presupus că și acest fragment a fost menit sublinierii limitelor judecății umane, însă introduce incidental caracterul *relativ* al acesteia: opinia oamenilor despre o senzație anume depinde de senzațiile pe care deja s-a întâmplat ca ei să le aibă. Aici avem din nou prima aluzie a unei idei care a fost preluată și dezvoltată din punct de vedere filosofic de gânditori ulteriori. Heraclit, pentru care relația dintre contrarii a fost centrală, a observat (fr. 111, mai jos) că prețuim lucrurile pe care le considerăm plăcute – sănătatea, sațietatea, odihna – numai în raport cu opusele lor, boala, foamea și osteneala. Protagora a generalizat ideea în celebra sa maximă că omul este măsura tuturor lucrurilor, așa cum sunt și așa cum nu sunt, prin care a vrut să spună că senzațiile fiecărui om sunt adevărate pentru el și pentru nimeni altcineva[80]. De vreme ce doi oameni nu pot avea exact aceleași senzații și experiențe, această teorie poate fi considerată ca o concluzie decurgând în mod logic din textul lui Xenofan, oricât de improbabil ar fi că Xenofan a dedus-o el însuși.

(12) Concluzie

Pentru a recapitula, Xenofan nu a fost rapsodul numit în mod greșit filosof, așa cum au crezut unii în trecut. Făcând abstracție de detaliile cosmologiei, care probabil l-a interesat doar ca baston cu care să lovească în teologia homerică, el categoric privește mai degrabă spre înainte decât spre înapoi. Eroarea săvârșită de câțiva critici antici a fost de a accepta ca doctrine întru totul dezvoltate ceea ce nu erau decât indicatori, germeni aduși la împlinire de alte mâini, iar exagerarea lor a dus la o minimalizare a originalității lui autentice. Privită ca o concepție fertilă, importanța filosofică este mare, iar influența sa a fost imediat resimțită. El a adus argumente convingătoare împotriva antropomorfismului din teologie. Deși nu un «eleat», el a abandonat tradiția milesiană pentru o concepție mai riguroasă a unității care exclude posibilitatea unui cosmos generat, a vorbit despre un zeu unic care acționează doar prin gândire, și a postulat o legătură esențială între forma sferică și divinitate, eternitate, realitate. Eleații, ca și Heraclit, îi datorează pentru toate acestea foarte mult, și de asemeni pentru distincția dintre cunoaștere și părere sau opinie și ideea că toate senzațiile sunt relative. Gândirea populară poate că a avut o idee vagă despre unele din aceste lucruri, însă Xenofan le-a formulat într-un cadru mult mai filosofic și s-a asigurat că sunt luate în serios. Efectul concepției sale despre cunoaștere ca progresând treptat și constant de la începuturi firave, prin puterile proprii de a inventa și de a descoperi ale omului, poate fi observat la mulți autori din secolul al V-lea, atât poeți cât și filosofi. Pe scurt, cu el filosofia își croiește noi făgașuri în mai multe direcții și sădește noi semințe, din care o recoltă roditoare de idei urma să fie culeasă curând.

CAPITOLUL 7

HERACLIT

(1) Dificultățile și metoda

O analiză a concepției lui Heraclit înfruntă dificultăți deosebite. Exprimarea sa a fost în general considerată foarte obscură, părere confirmată întru totul de fragmentele păstrate. Atât pentru lumea antică, cât și pentru cea modernă, el a reprezentat o provocare pentru priceperea interpreților, provocare căreia puțini i-au putut face față. Poate că nu cu desăvârșire regretabil, majoritatea comentariilor antice s-au pierdut, însă chiar și parcurgerea lucrărilor scrise despre el de la începutul secolului al XIX-lea ar lua foarte mult timp. Unii dintre autorii acestor lucrări au fost cercetători pasionați, alții, filosofi sau teologi care au găsit în maximele pitorești și pline de semnificații ale lui Heraclit o anticipare șocantă a propriilor lor concepții.[1] Dacă interpretările celor din urmă suferă prin atitudinea lor de *parti pris*, cei dintâi pot fi de asemenea dezavantajați, din punct de vedere al temperamentului lor, în încercarea de a pătrunde în gândurile unui om care este în egală măsură profet, poet și filosof.

Există deci o armată de comentatori, dintre care nu găsim doi care să fie cu totul de acord. Nu puține sunt și dificultățile referitoare la un anumit corp de texte. Diels-Kranz prezintă 131 de pasaje drept fragmentele lui Heraclit, însă este controversată măsura în care acestea redau propriile lui cuvinte sau sunt parafraze și adăugiri făcute de scriitorul antic în opera căruia au fost găsite sau ale unui alt scriitor anterior la care acesta le-a găsit. Înainte de a trece la probleme mai importante de interpretare a unui fragment anume, rămâne de rezolvat dificultatea ridicată de sintaxa sa gramaticală. Aceasta este o consecință inevitabilă a stilului său deliberat oracular, și a fost observată încă din timpul lui Aristotel (*Rhet.* 1407b11 citată mai jos). Dificultatea de a prezenta fragmentele în traducere nu mai necesită nici o altă subliniere: a traduce înseamnă uneori a te hotărî asupra unei probleme de interpretare deja controversată.

A lua în considerare toate comentariile anterioare, chiar dacă ar fi posibil, aici nu este de dorit. Ceea ce se va încerca va fi o expunere nouă într-o formă continuă, trimițând pe cât posibil în notele de subsol toate referințele necesare la alte opinii. De vreme ce orice interpretare a acestui gânditor paradoxal trebuie să fie într-o anumită măsură una subiectivă, notele din această secțiune vor fi mai ample decât de obicei, iar cititorul poate fi foarte bine sfătuit să parcurgă fără ele textul în întregime, pentru a nu pierde din vedere o situație în mod intrinsec complexă și a surprinde imaginea totală care este zugrăvită.

Voi încerca să realizez o prezentare convingătoare atât din fragmente, cât și din *testimonia*, adică parafraze, rezumate și critici privitoare la Heraclit care apar la autorii de mai târziu. Nu voi ezita să citez un *testimonium* înaintea unui fragment referitor la același subiect, dacă aceasta duce la o ordine mai bună și mai clară a expunerii, deși în mod firesc dacă *testimonia* contrazic vizibil vreun fragment atestat cu certitudine sau foarte probabil, ele trebuie respinse în favoarea propriilor cuvinte ale lui Heraclit.

Supoziția comună a exegeților contemporani este că filosofii și ceilalți autori, de la Platon încoace, când se pune problema fidelității cu care redau concepțiile predecesorilor lor, trebuie să fie socotiți vinovați până își pot dovedi nevinovăția. Această supoziție, cel puțin pentru Aristotel și succesorii săi, se sprijină pe un volum impresionant de studii despre concepțiile lor și despre problemele de care au fost preocupați, inevitabil diferite de modul de a gândi și de problemele gânditorilor anteriori, mai puțin complecși. Perspectiva aristotelică s-a impus și a făcut ca unele supoziții să devină aproape ca o a doua natură a celor care au urmat.[2] În cazul lui Heraclit mai există o dificultate, deoarece unele dintre ideile sale au fost preluate și reformulate de stoici, astfel încât există totdeauna posibilitatea ca în sursele de mai târziu să se fi strecurat o tonalitate stoică în ceea ce se intenționa a fi o idee originală a lui Heraclit.

În timp ce aceste considerații trebuie mereu avute în vedere, există motive și pentru a urma principiul legal dominant și a reclama dovada vinovăției. Ținând seama de avantajele compensatoare de care s-au bucurat autorii antici, mai ales faptul că au posedat o cantitate mai mare de mărturii la prima mână, demersul prezent pare atât mai modest, cât și metodologic mai bun. Prejudecățile lor filosofice cunoscute pot să fie sau nu relevante într-o situație anume.

Procedeul adoptat aici și, fără îndoială, rezultatele obținute nu vor fi aprobate de toți. Acest lucru nu trebuie să ne preocupe dacă ne gândim că nici o analiză a lui Heraclit prezentată până acum nu a primit aprobarea unanimă drept reflectarea fidelă a gândirii sale.

(2) Sursele

Sursele cunoștințelor noastre despre Heraclit au fost enumerate și evaluate de G. S. Kirk în *Heraclitus: the Cosmic Fragments*[3], și aceasta ne poate scuti de o analiză preliminară separată care nu ar face decât să repete pe larg efortul său minuțios. Totuși, ceva poate fi adăugat, despre o sursă anume, apologetul creștin Hippolit, episcop al Romei în secolul al III-lea, care nu este menționat de Kirk în introducerea sa. Prezentarea lui Heraclit constituie o parte din lucrarea sa *Rspingerea tuturor ereziilor*, în care încearcă să demonstreze că principalele erezii creștine sunt în realitate resuscitări ale sistemelor de gândire păgâne. La începutul cărții a IX-a se ocupă de opiniile lui Noetus care a susținut că, de vreme ce Tatăl și Fiul sunt una, Tatăl a pătimit și a murit în persoana Fiului («patripasianism»). Hippolit pretinde că această erezie își are rădăcinile în filosofia lui Heraclit, drept care relatarea sa despre acesta din urmă are în mod evident un scop și o tendință particulară. Cu toate acestea, el reprezintă sursa noastră cea mai bogată în citate autentice, iar abordarea sa a fost destul de sistematică. «Țelul meu următor», scrie el (IX, 8, 1, p. 241 Wendland), «este de a da în vileag învățătura greșită din credințele noetienilor, *întâi* explicând tezele lui Heraclit cel Întunecat, iar *apoi* demonstrând că reperele sistemului lor sunt heraclitice». Rămâne fidel acestei diviziuni duble a schemei sale, și, în cuprinsul primei părți, el dă atât de multe citate autentice încât până și un critic atât de precaut precum Kirk consideră că el «a avut acces la un bun rezumat, dacă nu la o operă originală a lui Heraclit» (p. 185). Kirk nu a putut merge mai departe, de vreme ce el nu crede că Heraclit a scris o lucrare, însă italianul Macchioro (mai credibil decât a făcut-o în cazul multor altor subiecte) a susținut că Hippolit a avut înaintea sa lucrarea originală a lui Heraclit, și că toate citatele

sale sunt luate dintr-un singur capitol sau o singură secțiune a acesteia. Macchioro s-a sprijinit mult pe declarația lui Hippolit de la IX, 10, 8 (p. 244 Wendland): «În această secțiune el și-a dezvăluit deodată întreaga sa concepție» susținând că citatele sunt suficiente pentru a permite refacerea atât de importantului capitol menționat.[4] Hippolit, cel puțin, ne furnizează un număr de afirmații indiscutabil autentice ale lui Heraclit, în locul unei singure versiuni la mâna a doua sau a treia a rezumatului lui Teofrast, trecut prin filtrul stoic; și chiar dacă stoicismul și creștinismul influențează interpretarea sa, ea se întemeiază pe aceste texte pe care a fost îndeajuns de atent să ne permită să le citim noi înșine.

(3) Scrierile

Nu s-a căzut de acord nici măcar dacă Heraclit a scris vreo lucrare. Se face totuși referire la o astfel de carte în Antichitate începând cu Aristotel[5], însă unii au presupus că nu este altceva decât o culegere a maximelor sale, alcătuită probabil după moartea sa. Cel mai sceptic este Kirk, care scrie (p. 7):

> *Risc ipoteza că Heraclit nu a scris nici o carte, în sensul pe care îl dăm noi cuvântului. Toate fragmentele sau majoritatea lor dau impresia că sunt afirmații izolate sau* γνῶμαι*: multe din particulele de legătură pe care le conțin provin din sursele de mai târziu. În timpul vieții lui Heraclit, sau poate puțin după aceea, a fost alcătuită o culegere a acestor maxime, probabil de către un discipol. Aceasta era «cartea»: inițial enunțurile lui Heraclit au fost orale, iar acum erau puse într-o formă ușor de memorat.*

Aceasta este bineînțeles, așa cum spune Kirk, o pură ipoteză. Gigon (*Untersuchungen zu Heraklit*, 8) a susținut că fr. 1, atât de îngrijit compus, trebuie să fie, ținând seama de stilul lui, introducerea unei cărți elaborate (*redigierten*), despre care Kirk comentează (p. 45): «Este cea mai lungă bucată continuă din proza lui Heraclit pe care o avem, și Gigon poate să aibă dreptate... împotriva opiniei lui Diels și a altora că așa-numita ‹carte› era pur și simplu o culegere de γνῶμαι sau aforisme. Cu toate acestea, înclin către opinia lui Diels». Faptul că mulți autori antici au scris comentarii asupra lucrării lui Heraclit îl lasă indiferent pe Kirk, de vreme ce, așa cum remarcă el cu justețe, cercetătorii moderni nu au fost împiedicați în nici un fel să facă același lucru, chiar în lipsa oricăror texte în afara unei culegeri aleatorii a maximelor atribuite lui Heraclit.

Mulți cercetători au adoptat punctul de vedere opus. K. Deichgräber a scris (*Philologus*, 1938/9, 20):

> *Nu știm nimic despre un* florilegium *și nici nu există nici o aluzie la vreo lucrare asemănătoare sursei fragmentelor existente. Lucrarea lui Heraclit nu ar fi avut cum să fie atât de întinsă încât să creeze o nevoie urgentă pentru o antologie separată, așa cum s-a întâmplat în cazul lui Epicur, unde, ținând seama de întinderea* Fizicii *sale și de caracterul său practic, putem înțelege foarte bine lucrarea sa ca fiind un rezumat.*

Regenbogen (*Gnomon*, 1955, 310) afirmă că atât Platon, cât și Aristotel, au avut la dispoziție întreaga lucrare a lui Heraclit. Mondolfo (*Phronesis*, 1958, 75), după ce îl citează pe Cherniss, un exeget foarte critic, cu afirmația că «Aristotel a avut operele [presocraticilor] probabil în forma lor completă», continuă prin a spune că «în ceea ce-l privește pe Heraclit, Aristotel însuși declară că el personal cunoștea direct și complet

textul». Afirmația lui Aristotel se găsește în *Rhet.* 1407b11, tradus în engleză de Rhys Roberts:

> *Este o regulă generală ca o lucrare scrisă să fie ușor de citit și în consecință ușor de redat. Acest lucru nu se poate întâmpla acolo unde sunt multe cuvinte sau propoziții de legătură, sau când punctuația este dificilă, ca în scrierile lui Heraclit. A pune semnele de punctuație textului lui Heraclit nu este o sarcină ușoară, căci adesea nu putem spune dacă un cuvânt anume ține de ceea ce îl precede sau de ceea ce îi urmează. Astfel la începutul cărții*[6] *sale, el spune... (Aici urmează fr. 1; vezi mai jos).*

Acesta reprezintă un argument convingător și chiar Kirk poate să scrie (p. 7): «Desigur, nu se poate demonstra nici că Heraclit a scris o carte, nici că nu a scris»; în fața unui pasaj ca acesta, răspunderea trebuie să le revină celor care susțin că Heraclit nu a scris o carte.

(4) Data nașterii și viața

Data exactă a nașterii lui Heraclit din Efes este dificil de determinat cu precizie, însă, în pofida metodelor sale nesigure, s-ar putea ca Apollodoros să fi aproximat corect, estimând că Heraclit era în floarea vârstei (adică avea 40 de ani) în jurul lui 500 î.Cr. (Ol. 69 = 503-500; Apollodoros va fi fost sursa pentru D. K. IX, 1). Kirk, la a cărui introducere cititorul interesat poate apela pentru analiza mărturiilor și opiniilor anterioare, conchide că opera filosofică a lui Heraclit a fost probabil terminată în 480, când, potrivit acestui calcul, ar fi avut 60 de ani. Ceea ce este conform cu menționarea lui Pitagora, Hekataios și Xenofan și cu posibilitatea ca opera sa să fi fost deja cunoscută de Parmenide, care va fi fost cu douăzeci și cinci de ani mai tânăr. Limbajul utilizat de Parmenide pare să fie întrucâtva explicabil numai presupunând că el imită deliberat în spirit critic[7] expresii din Heraclit.

Nu știm nimic despre împrejurările vieții lui, exceptând poate că a făcut parte din familia regală din Efes. Orice altceva trebuie privit ca anecdotă apocrifă, provenind în cea mai mare parte din aforismele sale.[8] Unii au crezut că binecunoscuta etichetă de «filosof melancolic» provine dintr-o interpretare greșită a termenului *melancholia* atribuit lui de Teofrast, termen care în limbajul medical semnifică nu «melancolie», ci mai degrabă «impulsivitate». Totuși, aceasta pare o bază neverosimil de șubredă pentru legenda atât de bine cunoscută în Antichitatea târzie care lega numele său de cel al lui Democrit, spunând că în timp ce unul plângea, celălalt râdea de prostia oamenilor.[9]

Strabon (XIV, 632) povestește legenda potrivit căreia Efesul a fost întemeiat de Androclos, fiul lui Codros, regele Atenei. Apoi a devenit centrul regatului ionian, iar în timpul lui Strabon membrii familiei despre care se credea că aveau această descendență regală erau încă numiți regi și aveau dreptul la anumite privilegii, în parte religioase. Heraclit aparținea acestei familii, se poate presupune chiar că era capul ei, de vreme ce a avut dreptul la «regat», dar l-a cedat din mândrie fratelui său.[10] Fie că este, fie că nu este adevărat (și, spre deosebire de alte legende despre el, aceasta nu trădează nici un motiv evident pentru a fi considerată o invenție), povestea dă tonul la tot ce știm despre firea lui, incluzând și mărturia propriilor sale scrieri: un aristocrat de cel mai înalt rang și cu o descendență îndelungată, a cărui mândrie a fost atât de neobișnuită încât nu a văzut nici o valoare în privilegiile acordate de poporul său, pentru care a avut

un profund dispreț, ca de altfel pentru progresul umanității de pretutindeni. O anecdotă pe același ton spune că atunci când a fost descoperit jucând arșice cu copiii, iar cetățenii l-au întrebat de ce, el a răspuns: «De ce vă minunați, voi, buni de nimic? Oare nu-i mai nimerit ce fac decât să mă joc cu treburile obștești împreună cu voi?» (D.L. IX, 3). Astfel de anecdote nu fac altceva decât să-i evidențieze reputația, iar el însuși a afirmat (fr. 49): «Unul singur face în ochii mei cât zece mii, dacă este cel mai bun», și (fr. 33): «Legea înseamnă și atunci când dai ascultare voinței unui singur om». Ideile egalitariste i-au stârnit furia. «Fiecare om matur din Efes», spune el, «ar trebui să se spânzure și să lase cetatea în mâinile celor nevârstnici, pentru că l-au izgonit pe Hermodor, cel mai vrednic dintre ei, spunând: ‹Printre noi să nu fie unul cel mai vrednic, iar dacă este, să fie în altă parte și să se adune cu alții›.[11] » Din nou: «Insolența trebuie înăbușită mai rapid decât un incendiu» (fr. 43). Concepția sa despre *hybris* trebuie să fi fost foarte asemănătoare cu cea a lui Theognis, anume un eșec al păturilor inferioare de a-și menține situația potrivită lor. Un popor luminat va apăra legea cum își apără zidurile cetății lui (fr. 44), acea lege care este sfatul unui sigur om. Acest lucru urmează inevitabil dintr-un principiu mai înalt, pentru că toate legile omenești sunt derivate din unica lege divină (fr. 114), și doar câțiva oameni se dovedesc capabili să o înțeleagă. Concepția sa politică era în mod clar reversul celei democratice și, deși caracterul său era foarte complex, nu este nepotrivit să începem prin a sublinia indiferența sa austeră față de semenii săi.

(5) Obscuritatea și disprețul pentru omenire

Renumele obscurității sale a fost practic universal în toată Antichitatea. I-au plăcut foarte mult paradoxul și aforismele izolate, formulate în termeni simbolici și metaforici. Această dragoste pentru paradox și enigmă a fost moștenită, fără geniu însă, de o școală de discipoli, iar Platon face o descriere amuzantă a exagerărilor făcute idiosincrasiilor maestrului lor. Socrate a remarcat că doctrina potrivit căreia totul este în continuă mișcare a dus la probleme considerabile. Theodoros este de acord, și adaugă:

> *Într-adevăr în Ionia ea crește în amploare. Adepții* (ἑταῖροι) *lui Heraclit conduc corul acestei convingeri cu puternică vigoare... Aceste principii heraclitice, sau cum le spui tu homerice sau ale unor înțelepți*[12] *chiar mai de demult, nu pot fi discutate cu efesienii înșiși, ei care se dau drept pricepuți în legătură cu aceste idei; ar fi mai ușor să vorbești cu un apucat de streche. Conform scrierilor lor, ei sunt pur și simplu în continuă mișcare; putința lor de a sta nemișcați și de a asculta un argument sau o problemă... nu există practic deloc... Dacă le pui o întrebare, ei scot la iveală din tolbă mici expresii enigmatice cu care te săgetează, și dacă încerci să găsești un înțeles vreuneia, ești imediat lovit de o alta cu metafore născocite, ca să pară nouă... Niciunul nu e discipol, nici profesor printre ei... Fiecare se inspiră de unde poate, și nici unul dintre ei nu crede că celălalt înțelege ceva.*[13]

Aceasta este o caricatură, însă în multe privințe (de exemplu, pretenția fiecăruia că nu este discipolul nimănui, ci că este auto-inspirat) ei nu făceau decât să-și maimuțărească maestrul. Obscuritatea stilului său a fost remarcată încă de Aristotel (mai sus), iar un verdict al lui Diogenes care poate fi fără probleme menționat și la Teofrast, afirmă, după ce a amintit câteva dintre ideile sale: «Dar el nu a explicat nimic clar».[14] În Antichitatea târzie această obscuritate a devenit proverbială. Numele de «Enigmaticul»

i-a fost atribuit de Timon din Phlios la începutul secolului al III-lea î.Cr., iar un alt epitet preferat a fost «Obscurul».[15] Pentru Lucretius (I, 639), el a fost *clarus ob obscuram linguam*, iar Plotin s-a plâns (*Enn.* IV, 8, p. 468): «El dă impresia că vorbește în comparații, fără a se îngriji să-și facă înțelesul clar, poate pentru că în concepția sa trebuie să căutăm înăuntrul nostru, precum el însuși a cercetat cu succes» (vezi fr. 101). Fără îndoială, parcurgând fragmentele suntem uneori tentați să fim de acord cu Cotta din dialogul lui Cicero că Heraclit a ascuns în mod deliberat înțelesul vorbelor sale, și chiar să-i urmăm îndemnul și să renunțăm: *qui quoniam quid diceret intelligi noluit, omittamus* (*N.D.* I, 26, 74; III, 14, 35). Dar mai există o fațetă a situației, nu incompatibilă cu cea dintâi, și care a marcat cel puțin pe unul dintre antici. Găsim la Diogenes IX, 7: «Câteodată în scrierile sale el izbucnește[16] cu o strălucitoare claritate, astfel încât și cel mai mărginit cititor poate cu ușurință să înțeleagă și să încerce o înălțare spirituală; iar concizia și profunzimea stilului său nu găsesc termen de comparație». Și, așa cum a spus el însuși (fr. 22): «Căutătorii de aur sapă mult și găsesc puțin». Aurul este acolo pentru cel care perseverează, chiar dacă putem fi uneori de acord cu atitudinea atribuită lui Socrate într-o narațiune cu siguranță apocrifă (D. L. II, 22). Întrebat de Euripide ce crede despre lucrarea lui Heraclit, el a răspuns: «Cele pe care le-am înțeles sunt excelente, și fără îndoială la fel sunt și cele pe care nu le-am înțeles; este însă nevoie de un scufundător pentru a ajunge în adâncurile ei».

În concordanță cu aceasta, s-a considerat că el a disprețuit marea majoritate a oamenilor. După cum câteva citate vor demonstra, faptul este confirmat de propriile sale rânduri.

Fr. 1. Ceilalți oameni nu își dau seama de ceea ce fac atunci când sunt treji, întocmai cum uită de cele ce se întâmplă în somn.

Fr. 17. Mulți nu înțeleg asemenea lucruri, oricât s-ar ciocni de ele, și nici nu le pătrund tâlcul, deși au deschis ochii asupra lor, ci doar li se pare lor înșile că fac astfel.[17]

Fr. 19. Dojenindu-i pe unii pentru necredința lor, Heraclit spune: Aceștia nu știu nici cum să asculte, nici cum să vorbească.

Fr. 29. Oamenii superiori preferă un singur lucru tuturor celorlalte... Cei mai mulți însă se mulțumesc să se ghiftuiască întocmai ca vitele.

Fr. 34. Se arată lipsiți de înțelegere, chiar dacă ascultă, aidoma surzilor, după cum spune proverbul: deși sunt de față, se află departe.

Fr. 70. Heraclit a socotit că părerile oamenilor sunt «jocuri de copii». (Poate un ecou al narațiunii citate mai sus, sau, e de presupus, chiar originea ei).

Fr. 104. Care e de fapt rațiunea și mintea lor? Dau ascultare aezilor, iar ca dascăl își iau mulțimea, fără să știe că cei mulți sunt răi[18] *și puțini sunt oameni buni.*

Putem adăuga fără teama de a greși fragmentele 9 și 97, ca ilustrări ale «vorbirii în comparații», la care s-a referit Plotin.

Fr 9. Măgarii ar alege gunoiul mai degrabă decât aurul.

Fr. 97. Câinii latră la toți cei pe care nu-i cunosc.

Pot fi de asemeni aduse în discuție și fragmentele 2, 56, 72 și 87. Destul despre viața oamenilor în general. Despre filosofi și poeți nu are o părere mai bună.

Fr. 40. Mulțimea cunoștințelor (polymathie) *nu te învață să ai minte. Altfel i-ar fi învățat pe Hesiod și pe Pitagora, de asemenea pe Xenofan și pe Hekataios.*

Fr. 42. Heraclit spunea că Homer ar fi meritat să fie izgonit din întrecerile poetice și bătut cu vergile. La fel și Archilochos.

Fr. 57. Învățătorul celor mai mulți este Hesiod. Ei sunt siguri că el știa cele mai multe lucruri – un om care n-a înțeles ce înseamnă ziua și noaptea! Doar sunt una.[19]

Câteva fragmente ulterioare sună la fel, însă în conexiune cu alte fragmente putem vedea că aproape sigur sunt o ilustrare a unei laturi diferite a lui Heraclit: simțul său religios al lipsei de valoare a cunoașterii umane în comparație cu cea divină. Astfel este fr. 28 (text așa cum este corectat de Diels): «Cunoașterea celor mai vrednici oameni nu-i decât părere». Acesta trebuie citit în lumina unor fragmente ca:

78. Firea umană nu are capacitatea de a înțelege, însă firea divină o are.

79. Față de divinitate omul matur pare a fi nevârstnic, așa ca un copil față de un om matur.

83. Omul cel mai înțelept, comparat cu divinitatea, va părea o maimuță în privința înțelepciunii, frumuseții și în toate celelalte.

102. Pentru Zeu toate sunt frumoase, bune și drepte, oamenii însă consideră că unele sunt drepte altele nedrepte.

Stilul criptic și simbolic al aforismelor sale este fără îndoială în parte datorat disprețului pe care l-a simțit față de majoritatea celor care era de crezut că-i vor cunoaște opera. Adevărul este pentru ca toți oamenii să-l înțeleagă (în limbajul său, este «comun») și totuși cei mai mulți oameni sunt prea mărginiți ca să-l vadă și trăiesc ca și cum ar deține «propria» lor înțelepciune (fr. 2). Nu se putea ca Heraclit însuși să se înjosească folosind un limbaj pe care neghiobii îl pot înțelege și nici nu se putea formula astfel adevărul. Cel care are urechi de auzit, să audă.[20]

Al doilea motiv al obscurității va fi tratat la timpul potrivit, anume că însuși conținutul gândirii sale era de o subtilitate ce o depășea pe cea a contemporanilor săi, astfel încât limbajul epocii sale era inadecvat. Paradoxul și simbolul au fost uneori singurele sale resurse.

(6) Caracterul profetic

În al treilea rând, nu încape îndoială că a crezut că el însuși a intrat în posesia adevărului absolut, o credință care conduce în mod firesc la un stil de exprimare mai degrabă profetic, decât dialectic. El a vorbit ca cineva inspirat, și a socoti stilul său «oracular» nu este o simplă metaforă. Unul dintre puținii oameni la care se referă fără dispreț este Sibyla, pentru «gura ei delirantă» și vorbele «fără mireasmă și podoabe» (fr. 92).[21] Și mai interesant este ceea ce spune despre Apollo de la Delfi (fr. 93): «Domnul care stăpânește oracolul de la Delfi, nici nu vorbește, nici nu tăinuiește înțelesul, ci îl sugerează prin semn». Este, adică, o trăsătură a stilului oracular să sugereze un lucru printr-o imagine mai degrabă decât să-l numească direct. Putem evoca răspunsul dat spartanilor despre «un loc unde două vânturi bat prin forța necesității, și un suflu se opune altui suflu, iar o nenorocire urmează alteia» – cu alte cuvinte atelierul unui fierar (Hdt. I, 61). În aceeași măsură, caracteristică este și ambiguitatea deliberată a enunțurilor, dintre care cel mai renumit exemplu este răspunsul dat lui Croesus că ar distruge un mare imperiu. Tocmai această exemplificare prin imagini și dublă semnificație a fost amprenta stilului lui Heraclit, iar el în mod evident urma modelul oracolului.[22] Multe

aspecte prezente în fragmente sugerează mai degrabă pe învățătorul religios, decât pe cel filosofic, de pildă amestecul său de mândrie și umilință. Heraclit a văzut adevărul ca nimeni înainte, și totuși el nu se consideră decât instrumentul lui: «Dați ascultare nu mie, ci Logos-ului» (fr. 50).[23]

În pofida condamnării poeților, ale căror pretenții că sunt inspirați le-a socotit evident false, el a fost convins că are o inspirație interioară proprie. «M-am căutat pe mine însumi», este mândria lui (fr. 101), iar Pindar opune favorabil cunoașterea care provine din firea interioară a omului cu cea care este dobândită prin învățare («polimatia» pe care Heraclit o disprețuiește). Și el a pretins că vorbește într-un mod pe care numai oamenii pătrunzători îl pot înțelege fără un interpret.[24] Nu există o contradicție între ideea de a-și fi sieși învățător și cea a inspirației divine. Femin, bardul homeric, se caracterizează pe sine ca *autodidaktos* tocmai *pentru că* un zeu i-a insuflat în inimă cântecele (*Od.* XXII, 347). Aceste paralele nu trebuie ignorate. Nu este vorba doar de o problemă a formelor de exprimare. Limbajul lui Heraclit îl așează categoric de partea celor inspirați: poeți, profeți și propovăduitorii religiilor de misterii, care asemeni lui s-au exprimat în simboluri pentru a nu fi înțeleși de *profani*. Nu putem și nu trebuie să ne așteptăm ca un astfel de filosof să aibă aceeași perspectivă raționalistă a milesienilor.

Laitmotivul nemulțumirii sale față de toți oamenii este același. Ei sunt orbi față de semnificația lăuntrică atât a propriei lor naturi, cât și a toate din jurul lor. «Cei mulți» sunt conștienți de aceste lucruri prin simțuri, însă nu le pot interpreta. Pasajelor deja citate le poate fi adăugat fr. 107: «Ochii și urechile sunt răi martori pentru oameni dacă au suflete care nu înțeleg limba».[25] Filosofii și poeții sunt și mai răi, căci au acumulat cunoștințe și totuși nu înțeleg. Aceste atacuri aveau o semnificație nouă, însă au fost formulate în termeni obișnuiți, deoarece opoziția dintre cunoștințe multe și adevărata înțelepciune pare să fi fost una curentă. Există un vers al lui Archilochos care are tonul unui proverb, și este într-adevăr citat ca proverb, fiind atribuit de asemenea și altora: «Vulpea știe multe șiretlicuri, dar ariciul unul singur însemnat». În același fel a scris și Eschil: «Nu cel care știe multe lucruri este înțelept, ci acela care știe ce este folositor».[26]

(7) Legătura cu gânditorii anteriori

Mulți au încercat să plaseze gândirea lui Heraclit într-o succesiune filosofică, considerând-o determinată de influența unuia sau de altuia dintre presocratici. Astfel, K. Reinhardt a socotit-o o tentativă de a înfrunta problema pusă de Parmenide, iar O. Gigon a găsit soluția în influența directă a lui Xenofan.[27] Nici una dintre ipoteze nu a cunoscut un asentiment categoric. Heraclit a scris înainte de Parmenide, al cărui poem aproape sigur conține o vagă referire la el (mai sus). Afirmația citată de Diogenes (IX, 5) din Sotion, anume că «unii au spus că a fost discipol al lui Xenofan», nu ne este de nic un folos[28], iar când îl menționează pe Xenofan o face cu un ton foarte critic (fr. 40); ș nici nu putem spune că Gigon a avut argumente solide pe baza analizei fragmentelor Recent, G. Vlastos (*AJP*, 1955, 354 sqq.) a propus teza că pentru a-l înțelege pe Heracli trebuie să-i conectăm concepția cu cea a milesienilor Anaximandru și Anaximene. Însă nici o încercare de a-l raporta pe Heraclit în mod direct și categoric la predecesorii să nu a avut multe șanse de reușită. După toate probabilitățile, el a fost un gânditor mul mai izolat decât presupun cei care fac astfel de ipoteze. În tot cazul, aceasta a fos intenția sa, iar pretenția că nu a învățat de la nimeni este confirmată de propriile sal

afirmații[29], de disprețul său universal pentru compatrioții săi, atât pentru filosofi, cât și pentru ceilalți, și de trăsătura profund subiectivă a gândirii sale.

(8) Metoda filosofică: auto-cunoașterea

Astfel și-a predicat Heraclit mesajul, pe care l-a considerat un adevăr veșnic, de pe culmea izolării prin auto-cunoaștere. «El nu a fost discipolul nimănui», scrie Diogenes (IX, 5), «ci pretindea că s-a cercetat pe sine însuși și că toate le-a învățat de la sine însuși». Cunoaștem acum o parte din concepțiile celor două mari școli de gândire care au debutat în al VI-lea secol, cea ioniană și cea italică, precum și deosebirile în privința inspirației și a tendinței pe care cele două le-au prezentat. Sistemele ulterioare pot fi adesea cel mai bine înțelese în raport cu acestea două, ca dezvoltări ale uneia sau celeilalte, ca tentative de a le combina sau, iarăși, ca reacții împotrîva lor. Gândirea lui Heraclit trebuie să fie explicată în primul rând prin ultima variantă, dacă poate fi explicată cumva în lumina predecesorilor săi. Familiarizat cu doctrinele ambelor școli, el nu a dorit să o urmeze pe niciuna (cum, de fapt, nu a dorit să urmeze pe nimeni), astfel că a reacționat cu o deosebită duritate împotriva lui Pitagora. Am văzut cum îl include pe Pitagora în condamnarea «polimatiei» lipsite de înțelegere (fr. 40). În fr. 129 găsim: «Pitagora, fiul lui Mnesarchos, a practicat cercetarea (sau investigarea: *historie*), cel mai asiduu dintre toți oamenii, și după ce și-a însușit aceste scrieri (?) și-a întocmit propria lui doctrină, o polimatie, o înșelăciune».[30] Din nou, fr. 81 presupune că Heraclit l-a numit pe Pitagora «regele șarlatanilor», iar alt fragment (35) sună astfel: «Oamenii care sunt filosofi trebuie să se informeze (*historas*) într-adevăr asupra unei sumedenii de lucruri». Ținând seama de părerea sa cunoscută despre *historie* și de disprețul său față de cunoașterea a multe lucruri în loc de a cunoaște singurul adevăr care contează, aceste cuvinte trebuie să fie profund ironice. Dacă mai luăm în considerare și că l-a distins pe Pitagora drept practicianul neîntrecut al lui *historie*, și posibilitatea ca în acea epocă termenul «de filosof» să fi fost aplicat îndeosebi lui Pitagora și discipolilor săi (mai sus), devine destul de limpede cine este cel vizat (Despre acest fragment vezi mai sus).

Din toată această defăimare a celorlalți putem afla în termeni negativi care era metoda sa. Nu era *historie,* așa cum a fost practicată de Hekataios și puțin mai târziu de Herodot; adică, străbătând întreaga lume cunoscută, întrebând tot felul de oameni și acumulând cunoștințe despre fapte ori studiind lumea exterioară – corpurile cerești, fenomenele meteorologice, cutremurele și așa mai departe – așa cum făcuseră milesienii. Nu erau nici *polymathie,* învățături precum acelea care se pot obține din studierea poeților, care erau în Grecia învățătorii recunoscuți ai oamenilor în teologie, morală și în alte domenii, incluzând chiar artele și meșteșugurile. Esența metodei sale se găsește în scurtul enunț deja citat (fr. 101): «M-am căutat pe mine însumi». Această declarație a fost citată de câțiva autori antici. Plutarh (*Adv. Colot.* 1118 C) adaugă la ea că maxima delfică pe care o admira cel mai mult era «Cunoaște-te pe tine însuți».[31]

Verbul folosit (δίζημαι) are două semnificații principale: (1) a căuta, a se uita după, ca în Il. IV, 88 «căutând pe Pandarus, să vadă dacă-l poate găsi undeva», sau la Theognis, 415. (2) a întreba, a cerceta pe cineva, a afla. Un exemplu al acestei utilizări este Herodot, IV, 151: «Ei au trimis soli la Creta să întrebe (sau să afle, διζημένους) dacă vreun cretan sau vreun metec a ajuns în Libya». Însă poate că pentru a face comparația cu Heraclit deosebit de interesant este un alt pasaj din Herodot, VII, 142. Când invazia

persană era iminentă, atenienii au trimis la Delfi pentru a fi povățuiți și au primit celebrul sfat de a se bizui pe un zid de lemn. După ce trimișii s-au întors cu acest răspuns, «multe păreri s-au ridicat pe când ei cercetau înțelesul (διζημένων) profeției».[32] Fără îndoială, Heraclit «se căuta pe sine», în sensul că încerca să-și descopere adevărata sa natură. Însă utilizarea mai bogată a cuvântului în cartea a VII-a a lui Herodot ilustrează probabil cel mai potrivit semnificația. Atenienii nu căutau oracolul; și nici nu-l întrebau: făcuseră deja acest lucru și-și primiseră răspunsul. Însă asemeni tuturor răspunsurilor oraculare, el avea un înțeles superficial și unul ascuns, iar ei îl *examinau* pentru a trece dincolo de suprafață și a descoperi adevărul de dedesubt. Socrate a făcut exact același lucru când, după ce a primit un răspuns delfic ce avea, la suprafață, un sens mai evident, imediat și-a pus întrebarea: «Care este enigma de dincolo de el».[33] Era de așteptat să existe o enigmă sau un sens ascuns în răspunsul Pithiei, deoarece acesta reflecta metoda obișnuită a oracolului. A găsi explicația lumii, adevărata natură a realității, reprezenta pentru Heraclit un demers asemănător, pentru că «naturii lucrurilor îi place să rămână ascunsă».[34] Mai mult, această explicație a fost conținută de un *logos* (la care ne vom referi imediat), adică de un singur adevăr care a putut fi urmărit cu gândirea și cuprins prin cunoaștere. El poate fi cu siguranță sesizat în lumea exterioară, dacă avem discernământul pentru a-l înțelege, însă nu prin simpla acumulare de cunoștințe; iar acest lucru a fost ilustrat de Heraclit însuși.

Astfel, eu sugerez că prin cele câteva cuvinte din fr. 101 Heraclit vrea să spună întâi, «Mi-am îndreptat gândurile către interior și am căutat să-mi descopăr adevăratul sine»; apoi, «M-am întrebat despre mine însumi»; în al treilea rând, «Am tratat răspunsurile asemeni răspunsurilor delfice, ca indicând într-un mod enigmatic singurul adevăr de dincolo de ele, și am încercat să descopăr adevărata semnificație a personalității mele; căci știam că dacă îmi înțeleg sinele voi înțelege *logos*-ul care este de asemenea adevărata alcătuire a toate.» Nu este surprinzător că un gânditor cu această concepție a avut puține contribuții la ceea ce numim azi știință, și nici că baza concluziilor sale este intuiția mai degrabă decât observația și analiza datelor. Filosofii ulteriori din tradiția științifică – gânditori ca Anaxagora, Diogenes din Apollonia și atomiștii – l-au ignorat, iar consecința gândirii sale începe să se observe numai la un gânditor mai profund, a cărui gândire are o dimensiune religioasă, și anume Platon.

(9) Logos-ul

Heraclit a crezut înainte de toate și cel mai mult în Logos. Chiar începutul lucrării sale era o afirmare solemnă a adevărului, sau a existenței adevărate, a acestui Logos, care, spune el, determină cursul tuturor celor care se petrec. Este întemeiat să presupunem (împreună cu Gigon) că celelalte fragmente care vorbesc despre Logos în același fel aparțineau de asemeni secțiunii introductive a cărții. Prima noastră sarcină este să înțelegem ce este acest Logos, însă există un lucru pe care trebuie să-l observăm înainte de a trece la analiza propriu-zisă. Când el spune că «toate se petrec pe potriva acestui Logos» (fr. 1), sau vorbește de «Logos-ul care guvernează toate lucrurile» (fr. 72), se pare că utilizează termenul într-un sens special. Pe de altă parte *logos* a fost un cuvânt obișnuit, care în utilizarea curentă acoperea un câmp larg de înțelesuri, iar în alte contexte Heraclit îl folosește așa cum oricine altcineva ar fi făcut. Nu se poate crede nici că atunci chiar când îl dorea ca un concept specific filosofiei sale, el l-ar fi separat

complet de utilizările lui comune. Nu există, în enunțurile care urmează, nici o dificultate în a traduce cuvântul: el este utilizat în felurile cunoscute care ar putea fi exemplificate prin alți autori din secolul al V-lea, toate putând fi într-adevăr regăsite la semenul său ionian, Herodot.

Fr. 108 «Nici unul dintre cei ai căror logoi *le-am ascultat nu a realizat asta...» («rostiri», sensul 1, mai jos).*

Fr. 87 «Cel prostănac este încântat de orice logos» *(«zvon», «știre», sensul 1, mai jos).*

Fr. 39 «Bias... care a fost de mai mult logos *decât alții» («însemnătate», «valoare», sensul 2, mai jos).*

Fr. 31 «Pământul... își are măsura în același logos *pe care o avea înainte de a deveni pământ» («proporție», sensul 6, mai jos).*

Din această cauză este tot atât de bine să începem cu o expunere concisă a modalităților în care cuvântul a fost utilizat în și în jurul epocii lui Heraclit. În secolul al V-lea, sau mai devreme, *Logos* a însemnat[35]:

(1) *Orice este spus (sau, de fapt, scris). O poveste sau o narațiune (Hdt. I, 141),*[36] *indiferent dacă este o istorie fictivă sau adevărată (Tuc. I, 97 din istoria sa a Războiului Peloponeziac). O descriere a ceva, o explicație a unei situații sau circumstanțe (Pind.* Ol. *VII, 21,* Pyth. *II, 66, IV, 132, Stesichoros, II, I, Diehl). Vești, noutăți (Eur.* Bacch. *663). Un discurs (Thuc. I, 22, 1, descriind metoda sa de a scrie discursuri; probabil nu un sens comun până la sfârșitul secolului al V-lea, deși Hdt. VIII, 100, 1 se apropie foarte mult de el). Discuție, conversație în general (*Il. *XV, 393,* Od. *1, 56, Pind.* Pyth. *IV, 101, Ar.* Viespile, *472, Hdt. III, 148, 1). Despre răspunsul unui oracol, Pind.* Pyth. *IV, 59. Zvon, relatare (*Batr. *8, Thuc. VI, 46, 5, Hdt. I, 75, 3) ceva spus în mod obișnuit sau proverbial (frecvent la autorii de tragedii, de exemplu Esch.* Ag. *750, Sof* Tr. *1). Observație, menționare. Astfel, sclavul Xanthias, așteptând cu cufărul în spate în timp ce stăpânul său discută cu Herakles, se plânge: «Dar despre mine și umerii care mă dor nu e nici un* logos» *(Aristof* Broaștele, *87). Tot astfel se spune despre lucrurile care valorează* logos. *(În iarna scițiană «nu există ploaie care să merite* logos», *Hdt. IV, 28, 2. «Mai mare decât* logos» *în Thuc. II, 50, înseamnă «descriere săracă». Este ușor de văzut cum intersectăm aici sensul de «valoare», «considerație», pe care l-am separat ca (2) mai jos). Foarte obișnuit, despre cuvintele* goale, *ca opuse faptelor și acțiunii. Astfel, Sof.* El. *59: «Ce mă rănește dacă mor în* logoi, *dar în realitate sunt teafăr?» Hdt. IV, 8, 2: «Ei susțin în* logos *al lor că Okeanos înconjură pământul, dar de fapt nu demonstrează aceasta»; de asemeni, dintre filosofi, Democrit, fr. 82, Anaxagora, fr. 7. Aceasta poate fi pusă în legătură cu faptul că în literatura cea mai timpurie, el pare să fi fost folosit cel mai mult despre discuție* amăgitoare (Od. *1, 56; Hes.* Th. *229, 890,* Erga, *78, 789;* H. Herm. *317; Theogn. 254).*

Încă în categoria lucrurilor spuse sau scrise, avem termenii de tratat sau înțelegere (Hdt. VII, 158, 5); un ordin (Esch. P. V. *40,* Pers. *363); o secțiune a unei lucrări scrise (Hdt. V, 36, 4, VII, 93, și vezi distincția dintre un logos și următorul în Hesiod,* Erga, *106, Xenof. fr. 7, 1, DK, Pind.* Pyth. *X, 54); o dare de seamă în sens financiar (Hdt. III, 142, 5 «Vei plăti un* logos *al banilor pe care*

i-ai avut în seamă») *și în general sau metaforic Hdt. VIII, 100, 3: «dând un* logos *al faptelor»* (*a da socoteală, a plăti penalitatea*).

(2) *Ideea de «menționare» deja amintită trimite în mod firesc la cea de valoare, considerație, reputație; de asemeni faimă* (*Pind.* Isthm. *V, 13 și 26,* Pyth. *VIII, 38*). *În Sof.* O. C. *1163 se spune că protecția unui zeu nu este de un mic* logos. *Aceasta este obișnuit la Herodot, de exemplu a fi de* logos *în ochii cuiva* (*I, 120, 5*), *în ochii Regelui* (*IV, 138, 1*), *de mult sau puțin* logos (*III, 146, 3; I, 143, 2 etc.*). *A ține sau a așeza un om* «în logos» *înseamnă a-l cinsti* (*Tyrtaios, 9, 1 Diehl*).

În Esch. P. V. *231 se spune că Zeus nu are* logos-*ul muritorilor. Același înțeles ar fi putut fi exprimat spunând că ei nu sunt de nici un* logos *în ochii lui, dar folosit așa cum este, cuvântul trece probabil în următoarea categorie de «gândire»: Zeus nu a avut nici un gând sau grijă pentru muritori, nu a fost preocupat de ei.* (*De asemenea, Pind.* Ol. *VIII, 4, Hdt. I, 117, 1 etc. În I, 62, 2 atenienii la început nu aveau* logos *de Pisistratos, adică nu se temeau de el*).

(3) *Pentru greci noțiunea de a reflecta, a cântări pro și contra, a apărut în mod obișnuit ca a avea o conversație cu sine. Prin urmare* logos *preia și acest sens.*[37] *Eur.* Med. *872 ilustrează trecerea, pentru felul de a vorbi al Medeii «m-am gândit» însemnând literal «am avut o discuție cu mine însămi»* (*cf.* Tro. *916*). *Încă de la Parmenide,* logos *cu acest sens poate fi opus, ca gând sau judecată, simplei simțiri, deși în alt loc același autor îl folosește pentru* expunerea *sa adevărată a lucrurilor* (*8, 50*) *sau, la plural, pentru a însemna pur și simplu «cuvinte»* (*1, 15*).

Apropiat de aceasta este sensul de «în logos-*ul lor»* (*Hdt. VIII, 6, 2*), *dovedit de context ca însemnând «opinie».* Logos (*în acest caz, faptul că flota greacă ar fi fost nimicită*) *este ceea ce ei ar fi spus dacă s-ar fi întrebat, și ce și-au spus lor înșine.*

(4) *O altă ușoară evoluție de la cuvântul scris sau vorbit este noțiunea de cauză, motiv ori argument. «De ce a trimis ea libații, din ce* logos*?* (*Esch.* Cho. *515*). *«De ce taci fără nici un* logos*?* (*Sof.* Ph. *730*). *Astfel, a avea* logos, *într-un subiect neutru, înseamnă a fi discutabil sau negociabil*(*Sof.* El. *466*): *din secolul al IV-lea, cel puțin, îl găsim cu subiect personal în sensul expresiei franceze* avoir raison (*Platon,* Apol. *34b*). *Comedia* Norii *a lui Aristofan conține disputa dintre Logos-ul* (*argument, caz*) *Mai Bun și cel Mai Rău. Probabil pentru că el este în mod esențial o judecată* rostită, *este de asemeni folosită despre o cauză care este doar bănuită, un pretext* (*Sof.* Ph. *352*), *iar uneori* (*ca într-adevăr în Esch.* Cho. *515*) *este dificil să fim siguri dacă este vorba de o cauză reală sau inventată.*

(5) *În contrast cu sensurile de «cuvinte goale» ori «pretext», avem sintagma «*logos-*ul adevărat»* (*Hdt. I, 95, 1; 116, 5*) *însemnând adevărul problemei, întrucâtva ca în I, 120, 2, unde regii adevărați sunt «regi în* logos-*ul adevărat».*

Semnificațiile până acum considerate se amestecă cu ușurință unele cu altele. Altele sunt ceva mai specializate.

(6) *Măsură, deplină sau datorată. Hdt. III, 99, 22: «Nu mulți dintre ei ating* logos-*ul unei vârste înaintate».*[38] *Vezi Thuc. VII, 56, 4* (*numărul deplin*).

(7) *Corespondență, relație, proporție. Esch.* Șapte *517 sq.: Hyperbios are imprimat pe scutul său chipul lui Zeus, iar oponentul său pe al lui Typhon. Așa cum Zeus l-a învins pe Typhon, tot astfel el îi va acorda victoria lui Hyperbios «potrivit cu* logos*-ul blazonului»* (*corespunzând, conform cu*). *Theognis, 417 sq.: «Sunt asemeni aurului frecat de plumb, există un* logos *al superiorității în mine». Hdt. II, 109, 2: Dacă lotul de pământ al unui egiptean a fost micșorat de Nil, el plătește taxă pe ce a rămas «în* (*sau potrivit cu*) logos*-ul taxei inițial stabilite». În VII, 36, 3 Herodot vorbește de două frânghii de in și patru de papirus. «Grosimea și calitatea lor erau aceleași, însă cele din in erau în* logos *mai grele».* (*În proporție: în mod absolut cele două ar cântări mai puțin decât cele patru frânghii de papirus*). *Mai târziu, la Platon, acest sens este obișnuit, și este de asemeni generalizat astfel încât expresiile adverbiale cu* logos *pot însemna doar «similar».*

Cu sensul de proporție strict matematică sau ratio, logos *este frecvent la Platon și Aristotel, dar nu există probabil nici un exemplu atestat indubitabil care să fi supraviețuit din secolul al V-lea mai aproape de Hdt. VII, 36 deja citat. Oricum, din relatările de la Aristotel despre pitagoricienii din secolul al V-lea, este imposibil de crezut că ei nu au utilizat cuvântul cu acest sens.*

Alte două sensuri ale cuvântului sunt în mod particular relevante pentru examinarea pe care urmează să o facem utilizării acestuia de către Heraclit: «principiu, lege sau regulă generală» și «facultatea de a gândi». Deși acestea nu par în nici un caz să însemne același lucru, totuși același cuvânt logos *se găsește în contexte în care este dificil de decis care ar fi cea mai bună traducere. Un alt lucru de remarcat este raritatea exemplelor din secolul al V-lea în care vreuna dintre traduceri să fie în mod sigur corectă.*

(8) *Principiu sau regulă generală.* Logos *semnifică acest lucru în câteva contexte în secolul al IV-lea, ca atunci când Aristotel vorbește de «*logos*-ul corect» în* Etici. *Unele exemple din secolul al V-lea par să fi fost astfel eronat traduse. De exemplu LSJ citează în această categorie Pind.* Ol. *II, 22, unde pare că înseamnă «această maximă», și* Nem. *IV, 31. În cea din urmă Pindar spune: «S-ar dovedi începător în luptă acela care nu a înțeles* logos*-ul: victoria atrage după sine suferința. Ultimele cuvinte sunt o expresie a unui loc comun pentru greci, și fără îndoială este adevărat că pentru gândirea greacă ele reprezintă un principiu general, un aspect al mersului firesc al lumii; sensul însă nu cere ca* logos *să semnifice altceva decât «maximă». În orice caz, pasajul este un exemplu potrivit al adevărului important că un cuvânt poate foarte bine, pentru oamenii care îl utilizează, să comunice simultan și unitar ceea ce pentru alții reprezintă două idei distincte, deoarece ei ar folosi cuvinte diferite pentru a le exprima. Tot astfel la Epicharmos, fr. 2, DK12* (*presupunând că fragmentul este autentic*), λόγος *poate fi corect tradus «lege», așa cum face Diels, dar la fel de bine «argument»* (*Hicks*). *Mult mai probabil decât ambele, folosirea lui* κατὰ λόγον *se apropie aici de cea pe care o dă Platon la* (*7*) *mai sus: «Tu și eu suntem acum diferiți față de ce am fost ieri, și* similar *în viitor vom fi diferiți din nou»* (*un sens dezvoltat din «în aceeași proporție»*).

Cel mai apropiat exemplu de secol al V-lea este fără îndoială afirmația filosofului Leucip că «nimic nu se petrece la întâmplare, ci toate din logos *și prin necesitate». Burnet traduce «temei», și probabil că Leucip vrea să spună ceva mai mult decât că există o rațiune pentru toate; însă de vreme ce afirmația are o semnificație universală, cosmologică, se apropie foarte mult de a susține că totul este guvernat de legi generale.*

Poate că Democrit, fr. 53, s-a apropiat de acest înțeles: «Mulți trăiesc potrivit cu logos*-ul, cu toate că n-au învățat ce înseamnă* logos*», însă aici «judecata corectă», ca în (4) mai sus, pare o traducere mai bună. Asemănător, la Platon,* Rep. *500c, filosoful în cercetarea Universului contemplă ceea ce este bine ordonat și potrivit* logos*-ului, și am putea fi din nou tentați să presupunem că termenul semnifică lege naturală; însă Jowett și Cornford au fără îndoială dreptate traducând «potrivit rațiunii» și respectiv «unde rațiunea guvernează».*

(9) *Facultatea de a judeca. Acest sens este evident puternic înrudit cu (3) și (4), și este obișnuit la autorii din secolul al IV-lea, pentru care omul este deosebit de celelalte animale prin posesiunea de* logos*. Îl găsim de asemeni în pasajul tocmai citat din* Republica*. Și totuși un exemplu clar în al V-lea secol ar fi greu de găsit dacă unele versuri care trec drept ale lui Epicharmos nu aparțin acestui secol.*[39] *Este de asemeni posibil ca de acest sens să se apropie Democrit, fr. 53, citat în paragraful anterior. (Heraclit însuși este, bineînțeles, exclus din această trecere în revistă).*

(10) *O altă semnificație comună în secolul al IV-lea, care ar fi dificil de reperat în al V-lea, este aceea de definiție ori formulă exprimând natura esențială a ceva. Aceasta apare curent la Aristotel și reprezintă desigur doar o rafinare a unei utilizări anterioare: a explica sau a descrie ceva înseamnă aproximativ a defini acel ceva. Lucrul important de remarcat aici, ca peste tot, este că indiferent care este sensul cel mai puternic atunci când cuvântul este folosit, fărâme ale celorlalte utilizări se vor atașa de el și vor influența gândirea autorului. De exemplu,* logos*, după cum am văzut, poate semnifica «rațiune, cauză», iar pentru Platon sau Aristotel* logos*-ul (definiția) a orice nu este completă dacă nu include rațiunea existenței sale.*

(11) *Cuvântul este unul dintre cele mai comune în limba greacă, și de aceea nu este surprinzător să îl găsim uneori în anumite contexte în care nu există un echivalent idiomatic cuvânt cu cuvânt în limbile moderne. Așa este Hdt. I, 141, 4: «Ceilalți ionieni au hotărât prin* logos *comun să trimită» (au fost de acord să trimită); III, 119, 1: «Darius se temea că Six ar putea acționa prin* logos *comun» (în înțelegere sau conspirativ); VIII, 68: «celor despre care se spune că sunt în* logos*-ul aliaților» (care sunt numiți aliații voștri). Tot astfel în exemplul citat la (5): «cei ce sunt regi în* logos*-ul adevărat» (care sunt cu adevărat regi).*

Demersul de mai sus a încercat să prezinte ceea ce un articol de dicționar tinde inevitabil să ascundă – faptul că gândirea și cuvântul merg împreună –, și că ideile pe care grecii le exprimau printr-unul și același cuvânt erau mult mai puternic legate în mințile lor decât pentru cei cărora le lipsește un cuvânt cu o aceeași acoperire. Citind în greacă este dificil, și uneori greșit, să trasăm între ele o linie fermă și stabilă. Și nici nu este totdeauna ușor să știm cu exactitate ce a intenționat autorul.

Cartea lui Heraclit începe după cum urmează[40]:

> *Deși acest Logos* [sc. *pe care îl voi descrie*] *există* (*sau este adevărat*) *pentru totdeauna*[41], *oamenii se dovedesc neputincioși să îl înțeleagă, fie înainte, fie de îndată ce au auzit despre el. Deoarece, deși toate lucrurile se petrec potrivit cu acest Logos, oamenii par a fi ignoranți atunci când află astfel de cuvinte și lucruri ca acelea pe care le descriu eu, deosebind fiecare lucru conform naturii sale și spunând cum este. Ceilalți oameni nu își dau seama de ceea ce fac atunci când sunt treji, întocmai cum uită de cele ce fac atunci când dorm.*[42]

Fragmentul 50 adaugă: «Dând nu mie ascultare, ci Logos-ului, înțelept este să cădeți de acord[43] că toate sunt una». Aceste două fragmente ne spun că Logos-ul este (*a*) ceva ce se aude (cel mai comun înțeles), (*b*) cel care ordonează toate lucrurile, un fel de lege universală a devenirii[44], (*c*) ceva cu o existență independentă de cel care îi dă expresie verbală.

Fragmentul 2 ne duce ceva mai departe. «Trebuie urmat ceea ce este comun; cu toate acestea, deși Logos-ul este comun, cei mai mulți oameni trăiesc ca și cum ar avea o înțelegere a lor proprie». Această noțiune de «comun» este dezvoltată în fr. 114:[45] «Trebuie să vorbim în mod rațional[46] și să ne încredem în ceea ce este comun tuturor, așa cum o cetate se încrede în legile sale, ba chiar mult mai temeinic; căci toate legile omenești se întemeiază pe una, cea divină, care își extinde puterea atât de mult cât vrea și este suficientă pentru toate și mai mult decât suficientă».

Logos-ul fiind «comun», este o virtute să înțelegi «comunul», și o eroare să pretinzi o înțelepciune specifică unui singur om. În mod paradoxal, Heraclit pretinde a fi unicul, sau practic unicul care a înțeles acest Logos comun. Dar aceasta este greșeala celorlalți, deoarece adevărul se află acolo pentru ca toți să-l vadă, însă, așa cum spune în fr. 72: «Ei sunt în discordanță cu acela cu care toți sunt în continuu contact» (vezi de asemeni fr. 34, mai sus).

Logos-ul este comun tuturor, iar ceea ce este comun este inteligența sau înțelegerea. Aceasta a reieșit din fr. 114 (cu jocul său de cuvinte prin ξὺν νόῳ... ξυνῷ).[47] Este astfel un aspect suplimentar al Logos-ului că el include actul de a gândi sau reflecția.[48]

Am observat stilul deliberat oracular al lui Heraclit, și caracterul incoerent și pitoresc al enunțurilor în care și-a transmis mesajul. A extrage din acestea o imagine necontradictorie a lumii sau un sistem de gândire înseamnă inevitabil a completa verigile de legătură care nu se află în fragmente, și în această măsură trebuie să fim speculativi. În plus, orice expunere legată este atât de străină de propriile sale deprinderi, încât nu poate decât să modifice calitatea mesajului său. Cu toate acestea, eu împărtășesc cu alții părerea că multe dintre fragmente se potrivesc împreună într-o modalitate care nu este de așteptat de la început, astfel încât ceea ce par să fie enunțuri izolate și metaforice sunt în realitate părți integrante ale unei concepții unificate a universului și a omului ca parte a lui. Cu siguranță, este descurajant să observăm câte opinii diferite asupra acestei imagini a lumii au fost expuse în trecut și continuă să fie expuse; se poate însă ca fiecare să-și prezinte propria sa variantă.

Câteva sisteme presocratice par așa de mult produsul unei unice idei centrale, încât este dificil să le elucidăm într-o expunere neîntreruptă. Ele sunt asemeni cercurilor, despre care Heraclit a spus că «începutul și sfârșitul sunt totuna» (fr. 103) ori, după cum l-a parafrazat Porfir: «Oricare punct la care te poți gândi este atât început, cât și

sfârșit».[49] Putem intra în ele în orice punct, și continuând de acolo putem spera ca într-un sfârșit să vedem sistemul complet. A alege cel mai bun punct de pornire, cea mai clară ordine în care să prezinți aceste părți ale unui unic întreg, nu este ușor, însă trebuie să ne facem intrarea și să încercăm.

În fr. 1 Heraclit găsește că oamenii greșesc comportându-se atunci când sunt treji ca și cum ar fi adormiți. Dacă putem accepta fr. 73[50], el a afirmat în altă parte: «Este greșit să ne purtăm și să vorbim ca cei ce dorm». La prima vedere nu prea pare a fi o puternică legătură logică între această critică și porunca din fr. 2 de a «urma ceea ce este comun». Dacă ni se spune doar *să ne trezim* și să fim atenți este destul de obișnuit, și în mod normal nu oferă nici o informație despre concepția asupra căreia trebuie să ne îndreptăm atenția. Totuși aici se găsește o parte din ea. Veriga se află într-un pasaj din Plutarh: «Heraclit spune că pentru oamenii treji există o singură lume, comună tuturor; dar că în somn fiecare se îndreaptă spre propria lui lume».[51] Trebuie să urmăm acum șirul gândurilor care va explica concepția lui Heraclit despre somn și starea de veghe, și conexiunea lor cu principiile prin care lumea este guvernată. Acest lucru va evidenția de asemeni ceva care este foarte important pentru o apreciere a locului său în istoria gândirii grecești. Până acum lumea materială și cea spirituală au fost unite fără prea multă precauție. Mai târziu ele au devenit în mod clar distinse una de cealaltă. Mult din obscuritatea lui Heraclit provine din faptul că gândirea sa mult mai subtilă l-a adus într-adevăr pe o treaptă pe care materia și spiritul, ori în egală măsură concretul și abstractul, trebuie să fie concepute ca separate, însă el se află încă prea mult în rutina gândirii anterioare pentru a opera distincția în mod conștient. Înainte ca acest lucru să fie realizat, filosofia a trebuit să sufere șocul intelectual pe care l-a primit de la Parmenide. După cum observă Kirk (*HCF*, 53), Heraclit nu ar fi fost capabil să definească nici un alt tip de «ființă» decât ființa corporală. Este ușor să uităm cât de aproape de lumea concretă, materială, a rămas concepția sa și să o interpretăm prea mult în termeni abstracți.

Am notat mărturia că Logos-ul este atât gândire umană, cât și principiul guvernator al Universului.[52] El reprezintă de fapt locul în care Heraclit s-a aflat cel mai aproape de un *arche* precum acela al predecesorilor săi[53], care în mod obișnuit îmbinau ambele trăsături. Aceasta era adevărat despre concepția pitagoreică și a apărut în termeni materiali mai limpezi în cazul Aerului lui Anaximene, care era în același timp substanța divină și vie a Universului și elementul sufletului și minții în noi. Și la Heraclit Logos-ul avea o alcătuire materială.

Fiind universal și atotcuprinzător, acest Logos – legea prin care lumea este ordonată și prin care ea poate fi cuprinsă de mintea umană – este bineînțeles comun tuturor. Când Heraclit afirmă răspicat faptul că trebuie să ne menținem aproape de ceea ce este comun, el se referă la această forță, în parte materială, în parte spirituală, care face posibilă ordinea rațională. În limbajul gândirii presocratice, ea «ghidează» sau «cârmuiește» toate lucrurile. Această metaforă din navigație este folosită în fr. 64: «Fulgerul le cârmuiește pe toate» (adică, arma de foc a lui Zeus, supremul zeu, folosită, firesc, pentru puterea care conduce Universul), și de asemeni în fr. 41. Din păcate textul și semnificația ultimului fragment sunt viu disputate, însă Vlastos a pledat într-un mod convingător împotriva lui Kirk și a altora pentru a păstra traducerea: «Înțelepciunea este un singur lucru, a cunoaște Gândirea care cârmuiește toate lucrurile prin mijlocirea

tuturor lucrurilor».[54] Traducerea preferată de Kirk sună astfel: «... a fi priceput în judecata corectă, cum toate lucrurile sunt cârmuite prin toate lucrurile». «Cârmuirea» nu este sub semnul întrebării, și, așa cum spune Kirk (p. 390), ni se reamintește de ea prin fr. 64, și «trebuie să fie ceva înrudit cu focul care ‹le cârmuiește pe toate prin toate› ... *Întregul* curs al fiecărui lucru luat separat este rezultatul ‹ghidării›, adică al unei operații fie dependentă de o minte, fie cel puțin similară aceleia pe care o minte ar fi plănuit-o».[55]

Că forța divină care instaurează ordinea rațională în Univers este în același timp și o entitate fizică și materială, este tocmai ce ar trebui să așteptăm de la climatul general al gândirii de la începutul secolului al V-lea. Rezultă că ne împărtășim din ea prin mijloace fizice, care includ respirația și canalele (πόροι) organelor de simț. Nu întâlnim la Heraclit o condamnare categorică a percepției prin simțuri, așa cum se întâmplă la Parmenide, pentru care mintea ar face mai bine să ignore cu desăvârșire simțurile. Ele sunt doar «răi martori» pentru cei ale căror suflete nu au discernământul de a înțelege mesajul pe care îl transmit (fr. 107) – deși aceasta, într-adevăr, în opinia sa, presupune marea majoritate a oamenilor. El merge atât de departe încât poate spune (fr. 55) «Lucrurile ce pot fi văzute, auzite, învățate – acestea sunt cele pe care eu le prefer», și judecă valoarea relativă a experienței directe și a vorbelor în cuvintele (fr. 101a) «Ochii sunt martori mai siguri decât urechile». Deși nu are decât dispreț pentru cei care pot doar să acumuleze informațiile fără *nous*-ul care să tragă concluzia corectă din ele, el consideră că percepția exactă a fenomenelor reprezintă preambulul necesar descoperirii Logos-ului care le întemeiază și le explică (vezi Kirk, *HCF*, 61).

Prin urmare, simțurile constituie pentru ființele umane principalele canale de comunicare cu Logos-ul exterior. Trebuie să adăugăm acum fragmentelor propriu-zis ale lui Heraclit o descriere a doctrinei sale făcută de Sextus Empiricus, al cărei înțeles general nu trebuie pus la îndoială, deși folosește o terminologie[56] ulterioară, îndeosebi stoică. El descrie «Logos-ul divin și comun, prin care, împărtășindu-ne, devenim *logikoi* (capabili de gândire)». Acesta este pentru Heraclit etalonul adevărului, «din care cauză», adaugă el, parafrazând fr. 1 și 2, pe care le citează apoi imediat, «ceea ce le apare tuturor ca fiind comun este demn de încredere pentru că este stăpânit de Logos-ul divin, comun; ceea ce se petrece însă unuia singur nu trebuie crezut».

Simțurile sunt canale prin care, la fel de bine ca și prin respirație, inspirăm Logos-ul într-un sens literal, fizic. Ele sunt comparate cu ferestrele prin care «mintea (*nous*) care se află în noi» în starea de veghe își croiește drum înainte și, luând contact cu ceea ce o înconjoară, «pune în funcțiune puterea de a gândi». Oricum, în somn, aceste canale ale percepției (αἰσθητικοὶ πόροι) sunt închise, și astfel mintea «este împiedicată să aibă contact cu exteriorul» (χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυίας). Deoarece tot suntem în viață, separarea nu este completă. Respirația este rămasă drept unicul mijloc de contact cu sursa de afară a vieții, «comparabil cu o rădăcină», spune Sextus. Avem încă un anumit rol în activitatea cosmică, și de aceea probabil «Heraclit afirmă» (așa ne spune Marcus Aurelius)[57] «că cei ce dorm chiar sunt făuritori și colaboratori la cele se petrec în lume». Se pare că respirația este suficientă pentru a menține viața dar nu și raționalitatea, iar când este astfel oprită, mintea își pierde puterea memoriei. Sextus citează apoi fr. 2 și ultima propoziție din fr. 1 în sprijinul expunerii sale.

În somn ne retragem fiecare într-o lume proprie. Nimeni nu ne împărtășește visurile așa cum experiențele noastre din starea de veghe sunt împărtășite. Iar visurile sunt

ireale. Astfel, pentru Heraclit trei idei sunt în mod fundamental conectate: (*a*) a trăi ca și cum fiecare ar avea o înțelepciune a sa proprie, (*b*) falsitatea, (*c*) somnul și visele. A te retrage într-o lume a ta proprie înseamnă a înfometa elementul rațional prin zăvorârea lui față de Logos-ul adevărat și universal cu care ar putea să se hrănească.[58] Cei mulți care fac acest lucru sunt, în comparație cu un om cu o înțelegere a Logos-ului comun, asemeni celor adormiți comparați cu un om treaz. De aici îndemnul de a urma Comunul, de a ne menține aproape de el cu toată puterea proprie.

Dacă această interpretare este corectă, s-ar părea că Heraclit a cunoscut deja o prefigurare[59] vagă a adevărului care urma ulterior să fie formulat explicit de Protagora, că fiecare om este judecătorul propriilor senzații, deoarece ele sunt doar ale sale și nu sunt aceleași pentru oricare două persoane. *Există* o lume comună a adevărului (aici el s-ar deosebi de Protagora), însă urmează să ajungem la ea prin trecerea dincolo de percepțiile personale și disparate și prin obținerea de concluzii din ele prin reflecție, sau mai degrabă prin intuiție. Este de înțeles de aceea de ce în anumite momente el a putut lăuda simțurile (de vreme ce în starea noastră corporală ele sunt canalele prin care în primul rând și într-un mod elementar suntem puși în contact cu Logos-ul), iar în altele, cu o contradicție aparentă, a accentuat limitele lor sau chiar le-a defăimat. Într-un astfel de context de gândire el a putut la fel de bine să spună că «vederea înseamnă a fi înșelat» (fr. 46 suspectat de Kirk, p. 281 drept o afirmație improbabilă pentru Heraclit). În fond, *numai* vederea și auzul sunt tocmai activitățile «celor mulți» pe care îi condamnă atât de necruțător pentru refuzul lor de a înțelege adevărul (vezi exemplele de mai sus).

Aspectul fizic al acestor – cum le-am putea numi – procese psihice este dezvoltat încă și mai în detaliu, și din grija pentru claritate ar putea fi la fel de potrivit să urmăm topica, cu riscul de a introduce în acest moment lucruri care își vor găsi locul propriu într-o analiză completă mai târziu. Doxografii spun că principiul prim al lui Heraclit era focul. Ei vorbesc ca și cum acesta ar fi *arche* și *physis* al lucrurilor în sens milesian. Teofrast, de exemplu (*ap.* Simpl. *Phys.* 23.33, DK, A5): «Hippasos din Metapont și Heraclit din Efes... au considerat focul *arche* și au explicat producerea lucrurilor existente din foc prin condensare și rarefiere, și le reduc din nou la foc, pe baza supoziției că focul este unicul *physis* fundamental; pentru că Heraclit spune că toate lucrurile sunt un rezultat al transformării focului» (vezi fr. 90). Aristotel însuși (*Met.* 984a7) enumeră focul lui Heraclit drept «cauza primă» a sa alături de apa lui Thales, aerul lui Anaximene și Diogenes din Apollonia, și de cele patru substanțe primare ale lui Empedocle. Primordialitatea focului la Heraclit pare de asemeni să fi fost fără îndoială avută în vedere de Platon (*Crat.* 413b-c). Vom analiza dacă acești autori de mai târziu au interpretat în mod corect rolul focului la Heraclit, dar despre primordialitatea sa nu poate fi nici o îndoială, iar Heraclit însuși a susținut că întreaga ordine a lumii este un foc veșnic viu (fr. 30; vezi mai jos). Nu poate fi deci greșit să-l identificăm cu Logos-ul, și să fim de acord cu stoicii și cu Hippolit atunci când spun că focul lui Heraclit este «rațional și răspunzător de cârmuirea întregii lumi».[60] Acesta este, în mod limpede, ceea ce în expunerea lui Sextus «ne înconjoară și este pătruns de rațiune și inteligență» (*Math.* VII, 127).

Aspectul material al Logos-ului este focul. Rezultă că rațiunea divină în starea ei cea mai pură este caldă și uscată. Cu toate că nu este doar un simbol pentru o abstractizare,

«focul» reprezintă pentru Heraclit forma cea mai elevată și mai pură a materiei, vehiculul pentru suflet și minte, ori mai degrabă chiar sufletul și mintea, care la un gânditor mai avansat s-ar distinge de orice fel de materie. Trebuie de aceea să nu fie imaginat drept o flacără sau lumină vizibilă, ci mai curând ca un fel de abur invizibil, după cum spune Philoponos, comentând pe Aristotel, *De Anima*, 405a25: «Prin foc el nu înțelege flacăra: focul este numele pe care îl dă exalației uscate, din care constă și sufletul».[61] Astfel, dacă Heraclit este consecvent, ignoranța și moartea vor fi legate de rece și umezeală; și așa se întâmplă. «Sufletul uscat este cel mai înțelept și cel mai bun» (fr. 118). Printre alte lucruri, aceasta explică efectele intoxicației: «Când se îmbată, un bărbat se clatină și este condus de un băiat nevârstnic; el nu observă încotro merge, deoarece sufletul îi este umed» (fr. 117).[62] Moartea însăși este transformarea sufletului în apă (fr. 36). Nu este imprudent să deducem, deși nici un fragment nu o afirmă efectiv, că somnul, asemeni beției, este o stare intermediară în care vapori umezi au învins temporar sufletul, care este readus la o stare mai uscată și mai caldă prin trezire.[63] Deoarece plăcerile corporale duc la o umezire, adică la o slăbire, a sufletului, putem înțelege de ce Heraclit ar fi spus (fr. 110): «Pentru oameni nu este cel mai bun lucru să li se îndeplinească toate dorințele»; pentru că din nefericire «este desfătare pentru suflete să devină umede».[64] Același gând trebuie că se află în spatele unuia dintre cele mai șocante aforisme ale sale (fr. 85, cunoscut lui Aristotel; vezi *Etic. Eud.* 1223b22): «A lupta cu dorința este greu: căci tot ce urmărește cumpără cu prețul sufletului».

Totul se află într-o schimbare continuă și ciclică, iar sufletul își are rolul destul de firesc în transformarea reciprocă a elementelor. «Pentru suflete, a deveni apă înseamnă moarte, iar pentru apă înseamnă moarte a deveni pământ, totuși apa ia naștere din pământ, iar sufletul din apă» (fr. 36). Înlocuind «sufletele» cu previzibilul «foc», Heraclit a subliniat identitatea fundamentală a lor. De vreme ce fiecare element trăiește prin moartea celuilalt, sau, cum am putea spune, îl devoră pe celălalt, este cu totul în regulă ca sufletele, cu toate că natura lor proprie este caldă și uscată, să trăiască în umezeală. Imediat după ce citează ceea ce este acceptat de toți drept un fragment autentic al lui Heraclit, Cleantes[65] spune că el a crezut că «sufletele sunt exalații ale umezelii» (fr. 12). Pluralul se explică probabil, potrivit lui Gigon, ca indicând că Heraclit, asemeni lui Thales, a avut în vedere diferite lichide, nu numai apă, ci și sânge și alte umori ale corpului. În același fel, se spunea despre unii dintre «heracliticieni» că învățau că soarele (care ocupă un loc mai degrabă special în sistemul cosmic al lui Heraclit) «este evaporat din mare» ([Ar] *Probl.* 934b35). Soarele extrage umezeala și se hrănește cu ea, dar fiind un corp fierbinte o transformă în căldură, o teorie care face uz de observația elementară a fenomenului evaporării. Ființa vie, trează, face același lucru. Aceste din urmă afirmații despre concepția lui Heraclit (despre a căror totală acuratețe ar exista probabil rezerve) reprezintă doar aplicații particulare ale legii generale enunțate în fr. 36 și de asemeni în fr. 31 (mai jos); și dată fiind echivalența sufletelor și focului, comportamentul analog al soarelui și al ființelor este firesc și inevitabil.

Ar mai fi ceva de spus despre suflet, însă incursiunea de față în psihologie este destinată să promoveze o înțelegere a complexității concepției despre Logos a lui Heraclit. Pentru a rezuma, acesta reprezintă înainte de toate adevărul veșnic, căruia Heraclit îi dă expresie verbală, dar care este independent de exprimarea sa (fragmentele 1, 50). Apoi, Logos este subiectul acestui adevăr, Unul care este totul (fr. 50). Iar acest

Unu este în același timp principiul divin, rațional care ne înconjoară și determină ordonarea cosmosului, și acel ceva din noi căruia îi datorăm inteligența pe care o posedăm. În noi, el este amestecat cu elementele inferioare și din această cauză cu ignoranța. În același timp, el este foc, caldul și uscatul, iar ceea ce îl degradează în noi este întâlnirea sa cu umezeala și recele. Problemele (toate strânse legate) care rămân să fie luate în considerare la timpul lor potrivit sunt: (*a*) Care este conținutul Logos-ului, considerat drept adevărata explicație a lumii supusă schimbării? Ce este acest «principiu» conform căruia, afirmă Heraclit, toate își au devenirea? (*b*) În ce sens pentru el «toate sunt una»? Care este liantul unității dintre ele? Este ca la milesieni, anume că toate sunt făcute din aceeași substanță materială, care rămâne fundamentul permanent al existenței lor? (*c*) Care este cu exactitate rolul focului în viața cosmosului?

(10) Trei afirmații fundamentale

Alături de Logos, și puternic legat de el, s-ar părea că principiile de bază ale interpretării lui Heraclit a lumii sunt conținute de trei afirmații generale. Pentru comoditatea expunerii trebuie să le tratăm pe rând, dar nici una nu poate fi complet înțeleasă fără celelalte, ele fiind într-adevăr doar modalități diferite de a explica același adevăr. Aceste trei afirmații sunt: (*a*) Armonia este totdeauna rezultatul contrariilor, de aceea faptul esențial al lumii naturale îl constituie conflictul. (*b*) Totul este într-o continuă mișcare și schimbare. (*c*) Lumea este un foc viu și veșnic. Analiza acestor enunțuri va face posibilă reîntoarcerea la Logos, ca lege a devenirii, cu o înțelegere mai profundă, și o surprindere a limitelor pe care le impune stării permanente de război și schimbării din Univers.

(*a*) Armonia este a contrariilor

Înțelesul cuvântului *harmonia* a fost discutat în legătură cu pitagoricienii (mai sus). Putem presupune că atât aplicarea sa la muzică cât și utilizarea sa generală, drept ordonare-împreună și construire a unui întreg complex conform cu principiile raționale și în proporția cuvenită (care este unul dintre sensurile lui *logos*), îi erau familiare lui Heraclit. Noi înșine folosim cuvântul «armonie» într-un sens nemuzical, ca atunci când vorbim de a trăi în armonie ori despre un efect armonios în arhitectură, pictură sau în alte domenii. Oricum, ar fi imprudent să postulăm acest sens ca general pentru *harmonia* într-un context heraclitean, chiar și după explicarea cuvântului grecesc, deoarece el poartă conotații psihologice ce înclină într-o direcție pitagoreică.[66] De vreme ce *harmonia* de la Heraclit este chiar opusul celei pitagoriciene, acest lucru nu poate decât să ne inducă în eroare.

Un număr din maximele lui Heraclit ilustrează interpretarea sa inedită a «armoniei contrariilor», poate însă că cel mai potrivit punct de plecare este oferit de o comparație a două pasaje din Platon. În *Banchetul*, doctorului Eryximachos îi revine rândul să-l cinstească pe Eros și să prezinte concepția curentă a meșteșugului său ca fiind cel care reconciliază în corp contrariile. Practicianul priceput, spune el (186d, traducerea în engleză de W. Hamilton), «trebuie să fie capabil să aducă elementele din corp care își sunt cele mai ostile unele altora la dragoste și simpatie reciprocă; astfel de elemente ostile sunt contrariile: frig și căldură, umed și uscat, și cele asemenea; tocmai știind cum

să aducă dragoste și armonie între acestea străbunul nostru Asclepios, după cum spun poeții noștri și după cum cred eu, a întemeiat meșteșugul nostru».

Aceste idei despre sănătate ca o armonie a contrariilor fizici a aparținut școlii occidentale de medicină, fiind predicate de Alkmaion, concetățeanul lui Pitagora, și de cel puțin câțiva dintre pitagoricieni (mai sus). Că Eryximachos a învățat de la pitagoricieni este confirmat prin dezvoltarea exemplului muzicii din următoarele câteva fraze. El continuă:

> *Că același lucru este adevărat și pentru muzică este evident pentru oricine își dă cât de mică osteneală asupra subiectului, și este poate tocmai ceea ce a vrut să spună și Heraclit, deși nu este foarte inspirat în alegerea cuvintelor când vorbește de unitatea care se acordă cu sine, fiind în contradicție, ca armonia arcului și a lirei [vezi fr. 51, mai jos]. Este, bineînțeles, cu totul ilogic să vorbești despre un acord aflat în dezacord, sau constituit din elemente care sunt încă în dezacord în momentul în care o compun, dar probabil că ceea ce a intenționat să spună este că arta muzicii produce o armonie din elemente care sunt întâi în dezacord, dar apoi în acord, anume din notele ascuțite și din cele grave.*

Ar fi foarte surprinzător dacă, după insultele pe care le-a aruncat asupra lui Pitagora, Heraclit ar fi încercat tot posibilul pentru a spune că este de acord cu el, doar că nu a reușit să exprime acest lucru prea bine. Concepția sa a fost în realitate o contrazicere a celei pitagoriciene, iar aceasta reprezintă îndeosebi un exemplu instructiv pentru ceva ce i s-a întâmplat în mod constant lui Heraclit: tăișul ascuțit al învățăturii sale a fost înlăturat, și tocit printr-o comparație cu concepția altuia. Platon aici îl satirizează pe doctor, care este înfățișat drept o persoană plină de sine și nu prea inteligentă, punând neînțelegerea pe seama lui. El dovedește în altă parte că a știut foarte bine ce a avut Heraclit în vedere; el a fost într-adevăr poate primul care a recunoscut întreaga cutezanță a gândirii acestuia. A spune că armonia a fost produsă din lipsa de armonie într-o succesiune cronologică și că reprezintă o reconciliere a elementelor anterior ostile, dar care nu mai sunt astfel, înseamnă a afirma tocmai ceea ce Heraclit a negat. Acest lucru îl clarifică Platon în *Sofistul* (242d). Cel mai important personaj vorbește despre disputa dintre cei care susțin că lumea este multiplu și cei care afirmă că lumea este unu. El continuă:

> *Mai târziu, unele Muze ioniene și siciliene au fost de părere că lucrul cel mai sigur, constă în împletirea celor două perspective și afirmarea faptului că realitatea existentă este totodată plurală și una, subzistând prin dușmănie și prietenie. Căci «dezbinându-se, ea se acordă cu sine statornic», ne declară cele mai hotărâte dintre Muze [adică cele ioniene, prin care Platon înțelege pe Heraclit]. Cele mai îngăduitoare [adică cele siciliene, care îl reprezintă pe Empedocle] au mlădiat gândul spunând că lucrurile nu sunt totdeauna așa și vorbesc de stări alternative, în care Universul este când unu și în pace datorită puterii Iubirii, când multiplu și în dezbinare cu sine datorită unui anume fel de Vrajbă.*

Empedocle, care a urmat tradiția italică dominată de Pitagora, a vorbit de stări alternative de armonie și discordie, unitate și pluralitate. (Acest lucru este întru totul confirmat de fragmentele rămase de la el). Heraclit, cu ale sale «cele mai hotărâte dintre Muze», a susținut că orice armonie dintre elementele în contrast implică în mod necesar

și întotdeauna o tensiune sau vrajbă între contrariile din care sunt alcătuite. Tensiunea nu este niciodată rezolvată. Pacea și războiul nu se succed reciproc: în lume totdeauna există atât pace, cât și război. Încetarea luptei ar însemna dispariția lumii. Înțelegerea de către Platon a acestui punct, care a înlăturat atât de mulți dintre așa-numiții comentatori ai lui Heraclit, reprezintă o minunată garanție a puterii sale de pătrundere și justifică încrederea în tot ce are de spus Platon despre acest gânditor dificil.[67]

Cutezanța lui Heraclit a fost prea mare chiar și pentru Aristotel, puterile sale excepționale de a gândi limpede și logic au reprezentat pentru el într-adevăr un obstacol pentru înțelegerea unui adevăr atât de poetic și oracular. Heraclit părea că încalcă legea contradicției, și de aceea nu se poate ca el să fi intenționat să spună ceea ce cuvintele sale par că spun. Și astfel în *De Caelo*, 279b14, îl clasifică în rând cu Empedocle, ignorând distincția pe care Platon s-a străduit atât de mult să o evidențieze. Unii, spune el, susțin că lumea este veșnică, alții că ea va pieri; «alții iarăși că ea alternează, fiind o dată așa cum este acum, iar altădată schimbându-se și pierind... precum afirmă Empedocle din Acragas și Heraclit din Efes». În orice caz, el uneori este mai aproape de cuvintele lui Heraclit, cu sau fără o deplină înțelegere. În *Etica Nicomahică*, de exemplu, el scrie (1155b4, fr. 8 DK): «Heraclit spune că ce este opus este de ajutor, că cea mai frumoasă armonie se compune din elemente diferite, și că toate se nasc din luptă», un enunț care parafrazează mai multe fragmente ale lui Heraclit.[68]

Heraclit folosește liber limbajul pictural și nu este surprinzător că maximele sale au constituit subiectul a aproape la fel de numeroase interpretări ca texte separate din Biblie în predicile care se referă la ele. Este cu adevărat imposibil să nu fii frapat de asemănarea dintre utilizarea dată de el paradoxurilor și parabolelor și cea a lui Iisus. Nu mai este nevoie să spunem că nu există nici o problemă a vreunei comparări a doctrinelor, însă în pofida diferenței de semnificație, o expresie ca «cel ce ține la viața sa o va pierde» (Mat. 10, 39) este de un remarcabil stil heraclitean (de exemplu fr. 21), și dincolo de coincidența efectivă (compară Marcu 8, 18 «Ochi aveți și nu vedeți, urechi aveți și nu auziți, și nu vă aduceți aminte?» cu Heraclit, fragmentele 19, 34, 1), pentru a transmite esența mesajului său – răspunsul la întrebarea: «Ce este Împărăția lui Dumnezeu?» – Iisus trebuie să utilizeze simbolul și comparația. Ea este asemeni unui grăunte de muștar, asemeni seminței aruncate în locuri diferite, ca aluatul din pâine, ori asemeni unei comori îngropate, sau unei lumânări: sau, gândiți-vă la un stăpân care are un servitor leneș, o vie lăsată răufăcătorilor, un om care tocmește niște lucrători, bani dați în păstrare, un ospăț de nuntă, fecioarele și candelele lor. În mod asemănător Heraclit, pentru a clarifica ideea sa inedită despre lucrările naturii și despre alcătuirea lucrurilor, se vede nevoit să spună: Gândiți-vă la foc, la alcătuirea unui arc ori a unei lire, la război, la un râu, la un drum (care este același drum, fie că te poartă de la nord la sud, fie de la sud la nord), la apa mării (un element sănătos pentru pești, letal pentru oameni), la urma condeiului unui scriitor, dreaptă și încovoiată în același timp, la un chirurg care provoacă o durere profundă pentru a vindeca durerea.[69]

Învățătura lui Heraclit nu a reprezentat ceva fundamental indescriptibil în termeni literari, precum mesajul religios al lui Iisus; însă a fost ceva niciodată ușor de exprimat, și chiar în epoca sa a fost atât de nouă încât depășea resursele limbajului contemporan. Aceasta a făcut inevitabilă recurgerea la o diversitate de simboluri. Nouă ne rămâne

să vedem dacă avem «urechi de auzit», adică dacă avem capacitatea de a înțelege unicul adevăr ce stă în spatele unei parabole sau alteia.

Concepția «armoniei contrariilor» presupune trei aspecte: totul este alcătuit din contrarii și de aceea este subiect al tensiunii[70] interne, contrariile sunt identice, și (în principal ca o consecință a primului punct) războiul reprezintă forța conducătoare și creatoare și starea de lucruri potrivită și dreaptă.

(i) *Totul este alcătuit din contrarii și de aceea este subiect al tensiunii interne.* După ce citează fr. 50, Hippolit continuă: «Iar că toți oamenii nu înțeleg și nu cad de acord, el se plânge în felul următor (fr. 51): ‹Ei nu înțeleg cum fiind în contradicție, se acordă cu sine[71], o potrivire[72] prin întoarcere înapoi, ca, de pildă, la arc și la liră›».

Referirea este evident generală ca în varianta scurtă dată de Platon în *Sofistul* (242e). Există peste tot forțe care acționează în ambele moduri simultan. Armonia *aparentă*, repausul sau pacea se găsesc în constituția adevărată a lucrurilor (*physis*), o stare a unui echilibru precar între aceste forțe. Priviți un arc încordat aflat pe pământ ori sprijinit de un perete. Nici o mișcare nu e vizibilă. Ochiului îi apare ca un obiect static, cu desăvârșire nemișcat. În realitate însă se poartă în interiorul lui o continuă luptă hotărâtoare, așa cum va fi evident în cazul în care coarda nu este îndeajuns de puternică, sau se permite ca ea să se rupă. Arcul imediat ne va lua prin surprindere, plesnind coarda și săltând pentru a se îndrepta, arătându-ne astfel că fiecare forță se încordase tot timpul. *Armonia* era una dinamică, a unor mișcări puternice și opuse, neutralizate de echilibru și astfel, invizibilă. Situația în care se află o liră acordată (sau o vioară) este similară, așa cum o știe orice cântăreț care cântă la o vioară a cărei coarde, spre mâhnirea lui, s-a rupt. Iar ideea este că funcționarea ambelor instrumente, însăși natura lor de arc și liră în funcțiune, este dependentă de acest echilibru al forțelor care este din această cauză *bun*, după cum va reieși mai jos din fragmentele analizate în (*c*). Pentru Heraclit, arcul și lira simbolizează întregul cosmos, care fără o astfel de permanentă «dezbinare» s-ar dezintegra și ar pieri.[73] El spune foarte bine (fr. 54): «*Armonia* invizibilă este mai puternică (sau superioară) decât cea vizibilă». Pe cât de departe merge conexiunea vizibilă, arcul ar putea fi natural întins iar coarda pur și simplu legată de el la unul din capete; conexiunea invizibilă dintre ele este elementul luptei, al opoziției dinamice. Și ea este astfel încât «Naturii îi place să rămână ascunsă» (fr. 123).[74]

Este o ispită obișnuită de a interpreta afirmațiile lui Heraclit drept o descriere a schimbării succesive, acum într-o direcție, acum într-alta. Nu este de aceea surprinzător că el este caracterizat de majoritatea comentatorilor antici ca având credința că întregul cosmos a apărut dintr-o stare inițială diferită, că există pentru un timp și va dispărea încă o dată în *arche* al său, cu atât mai mult cu cât aceasta era cunoscută cititorilor săi drept concepția principală de la milesieni mai departe, și care a fost dezvoltată de Empedocle într-o complexă schemă periodică. Însă propriile lui cuvinte ne avertizează împotriva oricărei astfel de explicații simpliste și neoriginale. Ținând seama de toate acestea este justificată acordarea unei atenții deosebite nu relatărilor care îl fac un conformist, ci oricărui indiciu pe care îl găsim în sursele noastre că el a luptat, împotriva limitelor limbii sale, pentru a exprima ceva nou și diferit. Concepția sa a fost într-atât de dificilă, iar pentru Antichitatea târzie atât de neașteptată, expresia sa fiind uneori atât de ambiguă, încât n-ar fi fost nimic surprinzător dacă toți comentatorii săi antici ar fi ratat cu totul înțelegerea ei. Platon însă a înțeles-o, iar din Antichitatea târzie există

un pasaj al lui Plutarh care, deși este în cea mai mare parte doar o parafrază la Heraclit și folosește terminologia filosofică a unei epoci ulterioare, dezvăluie, spre deosebire de majoritatea mărturiilor contemporane, adevărata concepție a lui Heraclit (*De E*, 392B-C; prezentată de DK drept fr. 91 al lui Heraclit). Personajul lui Plutarh arată opoziția platonică dintre permanența ființei și fluxul nesfârșit al devenirii, și îl citează pe Heraclit în sprijinul celui din urmă:

> *Nu ne putem scufunda de două ori în același râu, potrivit lui Heraclit, nici atinge de două ori vreo substanță pieritoare într-o stare identică cu sine însăși. Datorită avântului și vitezei transformării, ea se dispersează și iarăși se adună,* ori mai degrabă, nici din nou, nici mai târziu, ci în același timp *se strânge și se împrăștie, se apropie și se depărtează.*

Heraclit nu a negat bineînțeles aparițiа schimbărilor interne temporare din univers – caldul devenind rece, bătrânețea urmând tinereții și moartea vieții, și așa mai departe. Așa cum vom vedea, el le-a menționat ca parte a dovezilor pentru identitatea contrariilor. Dar în sine ele reprezentau ceva despre care până și «cei mulți» sunt conștienți. A percepe acțiunea simultană a tendințelor opuse era și mai greu, și mai important.

(ii) *Identitatea contrariilor.* Hesiod a numit în *Teogonia* sa ziua vlăstarul nopții. Aceasta i-a atras dezaprobarea lui Heraclit, care lovește atât în el, cât și în ținta sa favorită, mulțimea ignorantă, prin cuvintele (fr. 57): «Învățătorul celor mai mulți oameni este Hesiod. Ei sunt siguri că el a știut multe lucruri, un om care n-a înțeles ce înseamnă ziua și noaptea; căci ele sunt una».[75] Din nou, Porfir, probabil făcând mici schimbări în formularea lui Heraclit (vezi Kirk, 180 sq.), îi atribuie afirmația că «pentru Zeu toate lucrurile sunt frumoase, bune și drepte, oamenii însă au considerat că unele sunt drepte și altele nedrepte» (fr. 102). Această afirmație presupune câteva aspecte, incluzând evident unul teologic și unul moral, însă deocamdată să observăm doar, aici din nou, că cele pe care oamenii în mod obișnuit le separă și le opun, trebuie să fie identificate. Hippplytos menționează un număr de perechi de contrarii, și de substantive și de adjective, a căror identitate pretinde că a fost susținută de Heraclit, incluzând «bine și rău». El nu prezintă nici un citat efectiv cu aceste cuvinte, dar citează în schimb exemplul lui Heraclit despre cauterizare și bisturiul chirurgului, ca fiind atât rele (durerose) cât și bune (vindecătoare).[76] Identitatea dintre bun și rău fusese atribuită anterior lui Heraclit de Aristotel (*Top.* 159b30, *Phys.* 185b20). Este puțin probabil că el a formulat-o în atât de multe cuvinte (vezi pasajul din Simplicius citat de Kirk), însă este o deducție corectă dintr-un fragment ca 102. A susține că pe această bază el nu a avut dreptul să critice pe «cei mulți» sau să-i îndemne să urmeze Logos-ul, deoarece dacă binele și răul sunt același lucru nici un fel de comportament nu ar fi mai bun decât oricare altul, ar însemna, așa cum cu justețe afirmă Kirk, «să dovedim o gravă lipsă a simțului istoric ca și o interpretare prea literală a limbajului lui Heraclit».

Aceste exemple ale identității contrariilor sunt paradoxale în adevăratul sens al cuvântului, încât ele rămân greu de acceptat, chiar și când sunt formulate explicit. Pentru a susține credibilitatea lor el a oferit de asemeni exemple în care identitatea a ceea ce în mod obișnuit este pus în opoziție ar putea părea admisibilă omului comun, o dată ce este indicată. Sus și jos sunt opuși, dar, spune el (fr. 60), «Drumul în sus și drumul în jos sunt unul și același». De vreme ce semnificația acestui exemplu este deosebit de limpede, o putem folosi pentru a ne ajuta să înțelegem ce a avut el în vedere

prin «același». Ceea ce a reprezentat pentru el o descoperire captivantă a fost posibil numai pe o treaptă a gândirii în care multe distincții logice, acum evidente, nu deveniseră încă vizibile. Formulând deschis consecințele absurde ale neglijării lor, el a pregătit calea pentru recunoașterea lor. De la *A* la *B* parcurgem același drum ca de la *B* la *A*, însă aceasta nu înseamnă că a merge într-o direcție e același lucru cu a merge în cealaltă. Drumul material din pământ și pietre este substratul permanent al ambelor călătorii, după cum filosofii de la Aristotel încoace ar spune, și este uneori dificil să-l explici pe Heraclit fără a apela la acest «termen anacronic, dar convenabil» (*HCF*, 197).

Un al doilea exemplu de acest fel este fr. 59: «Urma lăsată de scris este dreaptă și răsucită».[77] Condeiul sau stylus-ul urmărește o linie dreaptă de-a lungul paginii ori tăbliței, și totuși de-a lungul acesteia lasă tot soiul de zvârcoliri formând literele. Încă o dată o afirmație este considerată a fi (*a*) doar un paradox aparent, și (*b*) pentru mințile noastre doar o utilizare foarte liberă și echivocă a limbii. Una dintre poreclele din Antichitate ale lui Heraclit era «Enigmaticul», iar unele dintre enunțurile sale suportă într-adevăr o asemănare cu ghicitorile copiilor și se rezolvă într-un mod similar. («Ce este și drept și încovoiat în același timp? O linie dintr-un scris»).[78]

În fragmentele citate până acum, Heraclit ne învață că două lucruri sau epitete atribute aceluiași gen, aparent contradictorii, sunt de fapt identice: ziua și noaptea, drept și nedrept, sus și jos, drept și încovoiat. Fr. 67 este mai cuprinzător și ne duce mai departe: «Zeul este zi și noapte, iarnă și vară, război și pace, sațietate și foame – ‹toate contrariile: acesta este înțelesul›[79] – el însă își schimbă înfățișarea întocmai ca focul[80], care, atunci când este amestecat cu parfumuri, este numit potrivit cu mireasma fiecăruia». Ce anume a înțeles mai exact Heraclit prin Zeu trebuie să fie lăsat pentru mai târziu. Pentru scopurile prezente putem accepta observația lui Kirk (p. 187) că aici cel puțin el este «identificat cumva cu sau ca fiind intrinsec întregii lumi». Fragmentul arată că nu este vorba numai de a identifica una cu alta extremele într-un singur gen, ci întreaga mulțime de fenomene aparent disparate înfățișează unei minți cu discernământ o unitate fundamentală. Acesta este adevăratul Logos, pe care, ascultându-l, «este înțelept să cădem de acord că toate sunt una». Problema pe care Kirk o consideră demnă de ridicat în legătură cu una dintre perechile menționate, anume (p. 187): «Cum poate fi Zeul descris ca ‹pace› când fr. 53 susține că ‹Războiul este părintele tuturor›, iar Homer a fost condamnat pentru rugăciunea sa ca ‹vrajba să dispară dintre zei și oameni›?», nu se pune cu adevărat. Heraclit utilizează cuvintele cu sensul pe care îl dă el, un sens pe care «cei mulți» nu îl înțeleg. Dacă Zeul este și război și pace, este așa pentru că războiul și pacea sunt identice. Aceasta nu este pacea pe care în ignoranța lor oamenii o doresc: mai degrabă războiul însuși este adevărata pace. Cel care a spus «Transformându-se își află repausul» (fr. 84*a*) nu ar fi ezitat să afirme «În război este pace». La nivelul simțului comun, bineînțeles, războiul și pacea își succed unul altuia așa cum fac celelalte cupluri din această maximă; astfel încât oricum, la acest nivel, într-adevăr se schimbă și își află repausul.

Pentru Heraclit, «identitatea» contrariilor include câteva raporturi diferite, de care este conștient și pe care le explică ori le exemplifică, și fără de care s-ar pierde credința în descoperirea sa că ele toate sunt «la fel». Acestea sunt:

> (*a*) *Succesiunea și schimbarea reciproce, precum cele ale calităților sau lucrurilor care se află la capete opuse ale aceluiași șir neîntrerupt, cum sunt*

noaptea și ziua, vara și larna, foamea și saţietatea. De asemenea, relevant este fr. 126: «Lucrurile reci devin calde, cele calde reci, cele umede uscate, cele uscate umede». Că această transformare reciprocă era pentru el dovada identităţii este arătat de fr. 88: «Același lucru îl reprezintă în noi (?) viaţa și moartea, veghea și somnul, tinereţea și bătrâneţea; căci aceste lucruri când s-au preschimbat devin acelea, iar acelea când s-au preschimbat devin acestea».[81]

(b) Relativitatea pentru subiectul care experimentează. Astfel, fr. 61: «Marea este cea mai pură și cea mai impură apă, bună de băut pentru pești, ea le asigură viaţa, de nebăut pentru oameni, ea îi ucide». Tot în acest sens interpretează Aristotel fr. 9: «Măgarii ar alege paie mai degrabă decât aur», anume ca indicând că speciile de animale diferite găsesc plăcere în lucruri diferite, deși bineînţeles el nu trage concluzia fundamentală a lui Heraclit că nu există o deosebire esenţială între plăcut și neplăcut.[82]

(c) În sfera valorilor, contrariile sunt apreciate numai în relaţie cu contrariile lor. Prin urmare, deși oamenii în mod obișnuit numesc ceva bun și altceva rău, nici una nu ar fi bună fără cealaltă. Astfel fr. 111: «Boala face ca sănătatea să fie dulce și plăcută, foamea saţietatea, osteneala odihna». Că în ochii lui Heraclit această relaţie echivalează cu identitate putem conchide din identificarea foamei și saţietăţii din fr. 67, și probabil și cu referire la osteneală și odihnă, din paradoxul din fr. 84a: «Transformându-se, își află repausul».[83] *Ce se afirmă aici întărește afirmaţiile din fragmentele 110 și 102 – că nu este bine pentru oameni să obţină tot ce doresc și că, în timp ce oamenii numesc unele lucruri drepte și pe altele nedrepte, pentru Zeu toate lucrurile sunt drepte și bune. Aceasta este probabil și semnificaţia fragmentului 23, ambiguu formulat, adică «Ei* [sc. *oamenii în general] n-ar fi cunoscut numele dreptăţii dacă aceste lucruri* [sc. *lucrurile rele] n-ar fi existat». La fel Kirk (p. 129): «Oamenii recunosc o cale ‹dreaptă› numai din cauza exemplelor pe care le au despre existenţa unei căi ‹rele›».*

(d) În al patrulea rând sunt contrariile care sunt «identice» doar pentru că reprezintă aspecte diferite ale aceluiași lucru, locul în care Heraclit se apropie cel mai mult de distincţia de mai târziu dintre substratul permanent și caracteristicile schimbătoare. Sus și jos sunt contrarii – dar nu sunt cu adevărat astfel, deoarece este unul și același drum pe care mergi sus sau jos. Drept și încovoiat sunt contrarii, însă una și aceeași linie dintr-un scris este ambele simultan.[84]

Putem adesea detecta la filosofii Greciei nu atât o idee complet originală, cât efectul unei minţi puternice și analitice asupra unei modalităţi de a gândi tipice epocii. Concepţia heraclitică a simultaneităţii contrariilor și consecinţele ei paradoxale sunt rezultatul unei meditaţii intense asupra unui fenomen mental obișnuit în lumea greacă timpurie, căruia i s-a dat numele de «polaritate». Astfel H. Frănkel, de exemplu, scrie despre «un mod de gândire care după Homer, în perioada arhaică a Greciei, a fost dominant, și anume modul de gândire polar: calităţile nu pot fi concepute altfel decât împreună cu contrariile lor».[85]

(iii) *Războiul (lupta, tensiunea) este forţa universală creatoare și conducătoare.* Aceasta reprezintă o concluzie evidentă a mare parte din ceea ce am văzut deja și este formulată în fr. 53: «Războiul este părintele tuturor și regele tuturor, și pe unii îi arată ca zei, pe

alții ca oameni, pe unii îi face sclavi, pe alții liberi». Numind Războiul «părinte și rege al tuturor», Heraclit evocă deliberat titlurile lui Homer pentru Zeus, și sugerează astfel că Războiul, și nu Zeus, este zeul suprem. S-a crezut că aici a avut în vedere doar sensul limitat, literal al războiului, deși, bineînțeles, utilizându-l drept o ilustrare a conflictului universal care constituie după el Universul. Acest lucru se potrivește bine cu afirmația că războiul îi face pe unii sclavi și pe alții liberi, însă lasă menționarea zeilor și a oamenilor mai dificil de explicat.[86] Oricare ar fi motivația, enunțul arată ca și cum s-ar limita la zei și oameni și la ceea ce-i privește. Separat de jumătatea a doua a fragmentului, amintirea lui Zeus homeric, «Tată al zeilor și oamenilor», sugerează că «toți» este la masculin. Însă el ar fi putut totuși să se fi gândit la război în sensul său mai larg, drept cel care creează tensiunea și opoziția dintre categoriile opuse de pretutindeni, din care zei-oameni, sclavi-oameni liberi reprezintă numai exemple. În orice caz, principiul general este formulat în fr. 80: «Trebuie să se știe că războiul este comun, că dreptatea este luptă, și că toate se nasc din luptă și din nevoie». Alături de acesta trebuie considerat un pasaj din Aristotel (*EE*, 1235a25, DK, 22A22) care sună astfel: «Iar Heraclit critică pe poetul care a scris ‹Așa ca lupta să piară și dintre zei și dintre oameni›[87]; căci melodie n-ar exista dacă nu ar fi ascuțitul și gravul, nici ființele vii fără femelă și mascul, care sunt contrarii». Simplicius adaugă comentariul, după versul din Homer, «Pentru că el [Heraclit] spune că toate vor trece».[88]

Afirmând că războiul este «comun» Heraclit îl leagă imediat de (mai probabil, în realitate, îl identifică cu) Logos (mai sus). În același timp, el inițiază un alt atac mascat împotriva lui Homer, care de asemeni a numit războiul «comun». Versul[89] lui Homer spune că războiul lovește totul fără deosebire: «acela care a ucis va fi el însuși ucis». Nu este vorba de o persoană anume, ci lovește imparțial pretutindeni. «Comun», după cum știm acum, are un înțeles mai adânc pentru Heraclit și, făcând aluzie la utilizarea de Homer a aceluiași cuvânt, el sugerează că profunzimea lui i-a scăpat lui Homer. Războiul este comun deoarece Logos-ul care este legea oricărei transformări (fr. 1) este o lege a dezbinării, a tensiunilor simultan opuse. «Că dezbinarea este universală rezultă din presupunerea că orice există se află în transformare, alături de presupunerea adăugată că orice transformare înseamnă luptă».[90] Spunând că dreptatea (sau corectitudinea) este luptă, el se arată poate conștient de asemeni de învățătura lui Anaximandru (mai sus), care a stigmatizat starea de conflict a contrariilor drept o serie de acte de nedreptate. Dimpotrivă, replică Heraclit, este cea mai înaltă dreptate. Încă o dată, un predecesor care greșește este în mod implicit corectat.[91]

Esența conflictului lui Heraclit cu alți gânditori pare a se găsi în revolta sa împotriva idealului lor de lume pașnică și armonioasă. Acesta a fost mai ales idealul lui Pitagora, despre care, este relevant să amintim, vorbește mai mult decât o dată cu o asprime deosebită (vezi mai sus). Pentru Pitagora, cea mai bună stare era una în care calitățile opuse sunt astfel amestecate printr-o lege a proporției, încât opozițiile dintre ele sunt anihilate și ele produc, de exemplu, eufonia în muzică, sănătatea în trup, *kosmos* – ordine și frumusețe – în Universul ca întreg. Pe aceste stări de pace dintre elemente care fuseseră în conflict, determinate de impunerea limitei (*peras*) unui *apeiron* haotic, el și discipolii săi le-au numit *bune*. Opusele lor – discordie, boală, luptă – erau *rele*.[92]

Heraclit respinge toate aceste judecăți de valoare, care îi par lipsite de curaj. «Repaus și liniște? Lasă-le celui mort, căruia îi aparțin» (Aët. 1, 23, 7, DK, 22A6). Sănătatea,

pacea, odihna, spune el, nu sunt în sine mai bune decât contrariile lor, iar caracterul lor bun apare numai când sunt comparate cu contrariile lor. Coexistența a ceea ce un pitagorician ar considera ca stări bune și rele este necesară și dreaptă. «Pentru Zeu toate sunt frumoase, bune și drepte». Totul este de fapt o problemă care ține de punctul de vedere, iar bun și rău sunt cu desăvârșire noțiuni relative. Apa mării este pură și bună pentru pești, impură și otrăvitoare pentru oameni.

Pitagoricienii au vorbit ca și cum contrariile nu au manifestat nici o rezistență față de faptul de a fi amestecați într-o *harmonia*, ci au găsit odihnă[93] și, cum s-ar putea spune, mulțumire când contribuiau la o *krasis* perfectă, ca într-o scară muzicală ori într-un corp sănătos. Însă aceasta este un nonsens, afirmă Heraclit. Chiar prin faptul de a fi opuse, ele trebuie să acționeze în direcții diferite, rezistând tot timpul. Cald și rece, umed și uscat, nu cooperează, ele sunt reciproc distructive. Din lupta lor permanentă poate rezulta o *harmonia* temporară, dar la fel de bine o dizarmonie precum boala. Factorii cauzatori sunt aceiași în ambele cazuri. Dacă există un amestec perfect proporționat, se întâmplă doar pentru că opușii în război au atins o stare de tensiune egală sau un echilibru al puterii în care nici unul nu îl domină pe celălalt. Repausul, încetarea efortului, ar însemna contrariul lui *kosmos*, deoarece ar avea drept rezultat o descompunere a contrariilor, a căror unire într-o «reglare a tensiunilor opuse» – prinse, așa cum sunt, într-o luptă pustiitoare – este ceea ce menține în viață lumea așa cum o știm.

(b) Totul este într-o continuă mișcare și transformare

Concepția că «armonia este a contrariilor» ne-a condus deja la această concluzie pe care Heraclit o determină încă o dată cu un exemplu familiar. O bine cunoscută băutură în Grecia începând cu epoca lui Homer a fost *kykeōn*-ul, obținută prin amestecarea într-o cupă cu vin a orzului și brânzei rase. Acestea bineînțeles nu se dizolvau, astfel încât era necesar ca amestecul să fie ținut în mișcare până în momentul în care era băut. «*Kykeōn*», spune el, «se descompune dacă nu este agitat».[94] Comentariul lui Kirk la acest fragment nu poate fi depășit: «Fragmentul este mai important decât pare la prima vedere: este singurul citat direct care afirmă, chiar dacă printr-o imagine» (însă aceasta a fost metoda declarată a lui Heraclit de a anunța adevărurile fundamentale, mai sus), «consecințele unei întreruperi în reciprocitatea contrariilor». Exemplul nu era întru-totul atât de familiar pe cât ar putea părea, căci alături de alte întrebuințări *kykeōn* era băut la misteriile eleusine în comemorarea mitului Demetrei, care nu va fi acceptat nici o altă băutură în timpul tristei sale căutări a dispărutei Persefona. Acest lucru i-ar acorda o semnificație deosebită în ochii lui Heraclit.[95]

Una dintre cele mai faimoase maxime ale sale este: «Nu te poți scufunda de două ori în același râu».[96] Plutarh (*Qu. Nat.* 912c) adaugă explicația, care ar fi putut să fie dată de Heraclit însuși[96']: «căci curg mereu unde noi». Privitor la înțelesul acestei parabole, sursele noastre sunt aproape toate de acord. Platon (*Crat.* 402a) spune că este o alegorie a «realităților existente» în general, și că ideea ei este că «toate trec și nimic nu rămâne». El deja susținuse că aceasta era credința lui Heraclit (401d), iar în *Theaitetos* (160d) repetă că în viziunea lui «Homer și Heraclit și toată acea gintă» toate lucrurile sunt în mișcare «ca apa unui râu».[97] Platon, spune Aristotel, pe când era încă tânăr, l-a cunoscut pe Cratylos și «ideile lui Heraclit, potrivit cărora lucrurile sensibile

se găsesc într-o curgere continuă»[98]; iar reflecția asupra acestor idei l-a condus la concluzia că este imposibilă cunoașterea lumii sensibile. Deoarece el nu a putut îngădui cu totul abandonarea posibilității de a cunoaște, aceasta a dat naștere teoriei specific platonice a Formelor transcendente.

Această doctrină heracliteană a fluxului lucrurilor sensibile este menționată mai mult decât o dată de Aristotel (de exemplu, *Metaph.* 1063a22, 35), dar unele dintre observațiile sale sunt viciate de supoziția sa eronată că sistemul lui Heraclit este în esență milesian, după cum spune în *De Caelo*, 298b29:

> *Ei* [sc. *primii filosofi naturaliști*] *au susținut că în general toate se află într-o stare de devenire și curgere; și că nimic nu este nemișcat, dar că există o unică substanță care persistă, din care toate aceste lucruri au apărut prin transformări naturale. Aceasta pare să fi fost concepția atât a lui Heraclit din Efes cât și a multor altora.*

(Cât s-ar fi întristat Heraclit găsindu-se inclus alături de *polloi*, după câte făcuse pentru a se separa de ei!). În *Fizica* el spune (253b9): «Unii susțin, nu că unele lucruri sunt în mișcare și altele nu, ci că *toate* sunt *veșnic* în mișcare, deși aceasta scapă percepției noastre». Avem aici doctrina în forma ei cea mai exactă și caracteristică, pe care trebuie să o legăm (cum crede Simplicius) de heraclitieni, și, așa cum spune Kirk (p. 376), în special de Heraclit. Încercând să explice semnificația lor, Aristotel spune că este ca în cazul argumentului (pe care îl consideră eronat) despre piatra care este roasă de picăturile de apă ori despicată de rădăcinile unei plante. Potrivit acestui argument, dacă observăm că după o perioadă de luni de zile picăturile au lăsat o urmă vizibilă în piatră, rezultă că fiecare picătură trebuie să fi înlăturat o părticică infinitezimală prea mică pentru a fi văzută. Este limpede din limbajul lui Aristotel, inclusiv din plângerea sa potrivit căreia gânditorii în chestiune «nu au definit tipul de mișcare despre care vorbesc», că acest exemplu nu a fost folosit de Heraclit. Cu toate acestea, pare să reprezinte exact ce a avut el în minte, deși strict vorbind trebuie să ne imaginăm un curent de apă continuu curgând peste piatră mai degrabă decât picături separate. Nu putem vedea cu ochii noștri că piatra se transformă în fiecare clipă, însă este ceea ce mărturia lor sugerează dacă aplicăm «mintea care înțelege limbajul». Pentru a suplimenta mărturia lor avem nevoie de acea înțelegere (νοός) pe care puțini oameni o au, dar care este esențială dacă nu trebuie ca simțurile să ne inducă în eroare, pentru că în sine vederea este înșelătoare (fragmentele 107, 46, 40; și vezi 104). Transformarea imperceptibilă permanentă reprezintă o deducție firească din observație. Heraclit nu a utilizat această comparație, însă a afirmat același lucru prin intermediul imaginii arcului și a lirei. Arcul încordat pare ochilor nemișcat, dacă însă coarda ar plesni, aceasta ar fi doar consecința a ceea ce omul a cărui minte nu este «barbară» va fi știut tot timpul: că starea sa adevărată a fost o *continuă* încordare a forțelor în direcții opuse, corespunzând acțiunii abrazive a apei și rezistenței oferite de duritatea pietrei.[99]

Teoria transformării continue a lucrurilor fizice este strâns legată de cea a identității contrariilor, așa cum a apărut mai ales din fr. 88 (mai sus). Aceasta deoarece transformarea este *ciclică*, de la *a* la *b* și înapoi la *a* din nou, iar pentru gândirea lui Heraclit, acel ceva ce ar putea în mod clar să se transforme în altceva și după aceea înapoi la ceea ce a fost înainte, trebuie să fi fost într-un fel tot timpul același. El trage o concluzie nouă dintr-o concepție greacă uzuală pe care milesienii s-au bazat deja, circularitatea

timpului, întemeiată pe observarea recurenței schimbărilor de anotimp an după an. Recele triumfă asupra caldului pe măsură ce vara cedează în fața iernii, însă nimic nu este mai cert decât că vara își va avea rândul din nou în anul următor. Anaximandru a vorbit despre războiul și «nedreptatea» reciprocă a contrariilor, urmate inevitabil de remediere, iar la Heraclit este vorba de un nou rând.[100]

Trei pasaje din sursele stoice îi atribuie o afirmație, anume că fiecare din cele patru elemente, cum vor fi numite mai târziu, «trăiește moartea» altuia, sau că moartea unuia este naștere pentru altul. Marcus Aurelius exprimă aceasta spunând că «moartea pământului înseamnă nașterea apei, iar moartea apei înseamnă ivirea *aerului*, și din aer foc și invers». La Maximus din Tyr avem: «Focul trăiește moartea pământului și *aerul* trăiește moartea focului, apa trăiește moartea *aerului*, pământul pe a apei». Aceste afirmații sunt respinse de majoritatea comentatorilor moderni, în principal pe motivul că includ *aer* printre «elemente», și se consideră în general că acest lucru a fost făcut prima dată de Empedocle. Lipsa sa din fragmentele 31 și 36 este văzută drept o confirmare a inexactității lor, deși acest lucru a fost contrazis de Gigon.[101] Fără a împărtăși în mod necesar aceste îndoieli, putem lăsa enunțurile în chestiune ținând seama de consensul de opinii impresionant împotriva autenticității lor, și să ne întoarcem la un alt grup de pasaje în care este descris ciclul transformărilor naturale, mai ales fragmentele 31 și 36.

În orice caz, nu putem ataca în mod adecvat aceste fragmente imediat. În acest punct se simte acut dificultatea de a reduce «săgețile înțepătoare» ale lui Heraclit într-o expunere în proză continuă, care din necesitate tratează subiectele în mod succesiv, câte unul pe rând, când ceea ce este dorit este o înaintare simultană pe mai multe fronturi dintr-o dată. Am vorbit anterior despre trei teze, dintre care a doua era că totul este constant în transformare, în timp ce a treia descrie cosmosul drept foc. De fapt, acestea trei constituie aspecte diferite ale aceluiași adevăr, însă a le formula împreună reclamă stilul unui oracol delfic sau al lui Heraclit însuși. Va fi de aceea cel mai bine să introducem acum noțiunea de foc cosmic, în termenii căreia sunt făcute următoarele afirmații despre legea schimbării dintre opuși.[102]

(c) Lumea un foc veșnic viu

Fragmentul 30 este o declarație «solemnă, elaborată și uimitoare, care își relevă originile în poezia eroică... Stilul monumental indică poate că declarația a fost considerată de Heraclit una deosebit de importantă» (Kirk, 311). Ea poate fi tradusă astfel:

> *Această ordine-a-lumii* [Kosmos], *aceeași pentru toți*[103], *n-a făurit-o*[104] *nici vreunul dintre zei, nici vreunul dintre oameni, ci ea a fost dintotdeauna, este și va fi*[105]*: un foc veșnic viu care după măsură se aprinde și după măsură se stinge.*

Semnificația lui *kosmos* a fost discutată anterior (n. 45). El este «lumea naturală și ordinea din el» (Kirk, 317). Noțiunea de ordine ori rânduire este încă esențială, și acesta este un motiv pentru care fragmentul pare decisiv împotriva supoziției stoice, derivată de la Teofrast și pătrunzând în toate relatările ulterioare despre Heraclit, că el a crezut într-o distrugere periodică a lumii printr-un incendiu universal. Formularea lui Diogenes Laertios (IX, 8) poate fi considerată ca reprezentativă: «Cosmosul se naște din foc și iarăși cade pradă focului în perioade succesive pentru totdeauna». S-a putut susține că

substanța fundamentală a universului pe care în definitiv Heraclit a numit-o «foc», nu a fost distrusă sau produsă prin succesiunea conflagrației și a reînnoirii lumii, ci numai că și-a modificat manifestările. Despre acest tip de cosmogonie Aristotel a scris (*De Caelo*, 280a11): «Cât despre concepția că lumea este pe rând compusă și descompusă, este exact același lucru cu a o considera veșnică, doar schimbându-și forma. Este ca și cum am privi transformarea unui om dintr-un copil și a unui copil dintr-un om ca implicând pe o treaptă distrugere, iar pe alta, existența». Totuși oricât de adevărat ar fi acest lucru despre substanța primară, o dată ce substanța este echivalată cu *kosmos*-ul lumii existente devine imposibil să îl numești «veșnic viu» și în același timp să vorbești de o conflagrație universală care, indiferent de cum acționează asupra lui *arche*, ar distruge cu siguranță «acest cosmos».

Deși întrebarea dacă Heraclit a crezut într-un *ecpyrosis* (distrugere a cosmosului prin foc) este una dificilă, asupra căreia consensul general nu va fi niciodată atins, concepția care se va aplica aici, anume că fr. 30 este categoric incompatibil cu *ecpyrosis*, va trebui să domine toate mărturiile ulterioare, iar acele câteva fragmente mai obscure, care au fost considerate ca implicând *ecpyrosis*, trebuie să fie interpretate în această lumină. Așa sunt fr. 65, care spune că Heraclit a numit focul «lipsă și prisos», și fr. 66: «Căci focul, spune el, va veni și va judeca și va osândi toate lucrurile». Există de asemeni expresia «din toate lucrurile unul și dintr-unul toate» din dificilul fr. 10. Fragmentul 65 pare a nu fi mai mult decât o altă afirmare a identității contrariilor, ca lista din fr. 67, unde «zeul» (care poate fi identificat fără nici un risc cu focul viu) este echivalat, printre multe alte perechi, cu foamea și sațietatea. Fragmentul 66 a fost cu oarecare temei suspectat de Reinhard de a fi un adaos al lui Hippolit (vezi Kirk, 359-61). Limbajul său este în orice caz figurativ, și dacă Heraclit l-a scris, el nu a trebuit să aibă în vedere decât accentuarea caracterului primordial al focului și al certitudinii că după un timp totul trebuie să devină foc, ceea ce demască impuritățile altor stări ale materiei (în *Cratylos* 413b Platon vorbește despre un gânditor nenumit, care trebuie să fie Heraclit, care echivalează focul cu dreptatea). În același mod Aristotel, când a scris (*Phys.* 205a3) că Heraclit «a spus că toate la un moment dat devin foc», nu este obligatoriu să fi avut în minte *ecpyrosis*.[106]

Originalitatea lui Heraclit (aș repeta) a fost în așa fel, iar expresia sa atât de dificilă, încât orice indiciu al unei interpretări mai puțin obișnuite ar putea da o importanță mai mare față de mulțimea de mărturii ulterioare care ar putea-o face conformă cu ceea ce este așteptat. Un astfel de indiciu este Aët. II, 4, 3 (DK, 22A10): «Pentru Heraclit cosmosul este subiect al generării nu în timp, ci conceptual» Ultima expresie reflectă controversa asupra genezei lumii din *Timaios* al lui Platon – indiferent dacă Platon a vorbit literal sau figurativ – iar deosebirea dintre generarea logică și cea cronologică aparține desigur unui filosof mai complex decât Heraclit. Este însă interesant că, în pofida părerii generale de la Aristotel încoace, cuvintele lui Heraclit sugerează cel puțin că nu în orice moment este generat cosmosul dintr-o stare de lucruri diferită. Plutarh, de asemeni, își pune un personaj dintr-un dialog să spună: «Văd *ecpyrosis*-ul stoic așternându-se peste lucrările lui Hesiod ca și peste acelea ale lui Heraclit și Orfeu (*Def. Or.* 415F).

Mai mult, Teofrast și autorii care l-au urmat vor fi citat în sprijin afirmații ale lui Heraclit însuși dacă ar fi putut; însă ceea ce citează ei pare mai degrabă să șubrezească punctul lor de vedere. La Simplicius, de exemplu, găsim:[107]

Hippasos din Metapont și Heraclit din Efes au crezut și ei că substanța universului este unică, în mișcare și finită; dar au considerat focul arche, *iar din foc produc lucrurile existente prin condensare și rarefiere, și le descompun din nou în foc, pe temeiul supoziției că focul este unicul care stă la baza lui* physis; *căci Heraclit a spus că toate sunt un rezultat al transformării focului.*

Afirmația că toate lucrurile sunt un rezultat (sau rezultatul) al transformării focului este citată de alte surse ca fiind a lui Heraclit (vezi fr. 90, analizat mai jos), și cu greu ar putea fi adus astăzi ca sprijin pentru opinia că Heraclit a crezut într-o distrugere și renaștere alternative ale universului.

De asemeni, este improbabil ca oricine, constituind o cosmologie pe coordonatele milesiene, va fi ales ca *arche* o *extremă* precum *focul. Arche* al milesienilor era totdeauna ceva intermediar între doi opuși, datorită supoziției lor că el conține și ascunde ambele componente ale perechilor de opuși care de aceea puteau ulterior să iasă din el și să se dezvolte în direcții opuse. Astfel au fost apa și aerul, iar *apeiron* al lui Anaximandru a fost caracterizat de autorii de mai târziu drept «ceva mai rarefiat decât apa dar mai dens decât aerul».[108] Dacă a gândit sau nu *apeiron* în acest mod (și pare mai degrabă o obiectivare naivă a ceea ce a fost în realitate o remarcabil de complexă concepție), trebuie să fie adevărat că Anaximandru a considerat starea de lucruri inițială ca ceva neutru, și prin urmare intermediar: el pare să fi văzut chiar mai limpede decât ceilalți că acesta nu putea fi calificat de nici una din contrariile din realitate.

Pe de altă parte focul este el însuși un opus, o extremă, care nu conține propriul său opus, și nu a putut, *dacă a existat vreodată forma focului fizic*, să se dividă în doi opuși. Aici presupunerile noastre despre ce a putut ori n-a putut Heraclit să gândească sunt întărite prin propriile sale afirmații despre inevitabila coexistență a contrariilor.[109]

Câțiva, dintre care Zeller este unul, au legat *ecpyrosis* de ideea Marelui An, menționată anterior în legătură cu pitagoricienii (mai sus). Ea este atestată la Heraclit de mai mult decât de o sursă, și estimarea lungimii sale se spune că a fost de 10 800 de ani.[110] Dând această estimare a Marelui An alături de cele ale altora, Censorinus de asemeni oferă și definiția sa drept timpul în care soarele, luna și planetele se întorc împreună în aceleași poziții pe care le-au ocupat într-o perioadă anterioară dată.[111] El introduce apoi în relatarea sa *ecpyrosis-ul* stoic, spunând că în vara Marelui An universul este incendiat, iar iarna este distrus prin inundație.[112]

Este destul de probabil că însuși Heraclit a pus în legătură ciclul astronomic cu o renaștere ciclică a universului, așa cum au făcut pitagoricienii cu ideea lor tulburătoare a reiterării exacte a istoriei. Dacă este așa, el a avut în minte cel mai probabil, cum s-a exprimat Vlastos, «timpul necesar pentru ca fiecare parte a focului care o ia ‹în jos› în orice moment să se întoarcă la sursa sa, sau, pentru a o privi din celălalt punct, intervalul după care fiecare parte de apă sau pământ existând în orice moment va fi înlocuită».[113] Un astfel de ciclu poate fi foarte bine imaginat ca începând și sfârșind în orice moment dorim să alegem, o trăsătură pe care o împărtășește cu analogia astronomică de care a fost legat.

Revenind la fr. 30, observăm că focul care este cosmosul nu este numai veșnic, ci veșnic *viu*, ceea ce ne pregătește pentru identificarea sa cu *psyche*, principiul vieții. Ultima propoziție a fragmentului arată cum au rezultat formulările paradoxale ale lui Heraclit din dificultatea ideilor pe care încerca să le exprime. Focul în accepțiunea sa

firească există atunci când este aprins: stingeți-l, și nu va mai fi foc. Însă focul în sensul general acceptat nu reprezintă ceea ce Heraclit a intenționat prin acest cuvânt: textual, paradoxul ne spune că el nu ne cere să acceptăm un paradox efectiv ori o contrazicere categorică a mărturiei simțurilor noastre, prin presupunerea că lumea este un rug etern, asemeni tufișului arzând al lui Moise. Focul veșnic viu al cosmosului este aprins (este folosit participiul prezent) *și stins* după măsuri. Sunt de acord cu Kirk împotriva lui Gigon (pentru a nu aminti decât doi dintre ultimii luptători într-o lungă controversă) că sensul general al fragmentului este cu totul împotriva înțelegerii acestor măsuri în mod temporal ca perioade succesive, influențând întreaga lume. Heraclit descrie cosmosul în starea sa actuală, fiind menționat în două feluri, pe care le cunoaștem deja drept aspecte ale identității contrariilor. În primul rând, el este alternativ aprins în diferite părți ale lumii (devenind foc în sensul curent, ori chiar abur mai încins) și stins (luând forma de apă sau pământ), și totul după măsuri și limite fixate care asigură echilibrul opușilor necesar menținerii ordinii cosmice universale. În al doilea rând, este susținut în modul subtil pe care Heraclit a găsit atât de greu să-l exprime și care constituie contribuția sa proprie la teoria cosmologică: prin interacțiunea simultană a forțelor contrare tinzând în direcții opuse, ca în alcătuirea arcului sau lirei, sau în «durerea ce vindecă durerea» în cazul bisturiului chirurgului.

(11) Explicația finală a teoriei schimbării: focul și sufletul

Trebuie să înfruntăm acum descrierea pe care o dă Heraclit procesului schimbării. Pentru Teofrast aceasta era analogă schemei milesiene. El a considerat cuvintele: «toate lucrurile sunt un rezultat al transformării focului» ca însemnând că focul este *arche* sau elementul (στοιχεῖον; urmez versiunea lui D.L., IX, 8), din care s-au format alte substanțe, ca la Anaximene, prin condensare și rarefiere. De vreme ce el adaugă imediat: «În chip lămurit însă nu dă nici o explicație», ne putem simți îndreptățiți în a părăsi, dacă dorim, această interpretare. Diogenes Laertios reproduce oricum ceva din stilul lui Heraclit, și aflăm de la el că «drumul în sus și în jos», despre care ne spune Hippolit, era «unul și același», a fost numele dat de Heraclit procesului de transformare.[114] Alăturând aceste două referiri la drumul în sus și în jos, le găsim reflectate de Platon în cuvintele: «Toate merg veșnic în sus și în jos».[115] Ținând seama de alte fragmente (mai ales 51) și de mărturia ulterioară a lui Platon despre «Muzele mai hotărâte» din *Sof.* 242d («dezbinându-se se adună»), aceasta trebuie să semnifice exact ceea ce spune – nu pur și simplu, așa cum au crezut mințile prozaice și raționale ale unor greci de mai târziu, că unele lucruri sunt pe drumul în sus pe când altele sunt în coborâre, ci că *toate* lucrurile se mișcă atât în sus cât *și* în jos. Nu este surprinzător faptul că Aristotel l-a acuzat pe Heraclit că a încălcat legea contradicției; ori mai degrabă (deoarece minții lui logice un astfel de lucru îi părea imposibil) a spus că unii oameni presupun că el a făcut astfel. «Este imposibil pentru oricine să presupună că același lucru este și nu este, cum cred unii că a spus Heraclit» (*Met.* 1005b23).[116]

Drumul în sus și în jos este acela al transformării formelor variate ale materiei, și posibil al lucrurilor produse de amestecul lor, unul cu celălalt. Bineînțeles că Heraclit nu a utilizat cuvântul «element» (στοιχεῖον) pentru foc, însă modul în care a exprimat primordialitatea acestuia este de asemeni citat de Diogenes și mult mai amplu de Plutarh (fr. 90): «Toate lucrurile se preschimbă cu focul și focul cu toate, așa cum

mărfurile se preschimbă pe aur și aurul pe mărfuri».[117] Încă o dată el s-a putut exprima numai printr-o comparație, și din această cauză într-o anumită măsură imprecis, dar dacă ar fi vrut să caracterizeze focul ca pur și simplu substanța fundamentală care își modifică forma sau manifestarea devenind pământ sau apă el ar fi folosit o comparație diferită. (El ar fi putut spune cu ușurință, de exemplu, «așa cum aurul este modelat în monede, coliere sau cupe»). În tranzacțiile comerciale lucrul esențial este paritatea valorii: o anumită cantitate de aur va cumpăra o anumită cantitate de mărfuri. Aceasta este fără îndoială ideea de bază, deși el a avut probabil în minte, așa cum spune Kirk, caracterul unic omogen al aurului (focului) ca opus varietății tipurilor de mărfuri (lucrurile fizice) pe care poate fi schimbat.

Nu trebuie să ne așteptăm ca gândirea lui Heraclit să fie după criteriile noastre cu desăvârșire logică ori noncontradictorie. Din ceea ce știm despre el, aceasta ar fi surprinzător. El pare să spună că deși în cosmosul așa cum îl vede el focul are o primordialitate categorică, întemeiată pe caracterul său divin și pe viața veșnică, totuși nu reprezintă un substrat permanent care, în formularea de mai târziu a lui Aristotel, rămâne în esență același, cu toate că se transformă prin modificările sale. Un astfel de *physis* permanent ar contrazice legea curgerii și ar introduce repausul și stabilitatea într-o lume din care el a considerat că trebuie izgonite. Există o lege în univers, însă nu este o lege a stabilității, ci doar una a schimbării, sau, într-un stil mai asemănător cu stilul său pitoresc, legea junglei, de vreme ce toate se nasc «prin luptă», iar Războiul este domnul tuturor.

Focul a fost în mod deosebit potrivit pentru a întruchipa această lege. O flacără poate părea stabilă și neschimbătoare, ca aceea a unei lumânări, dar ea se reînnoiește continuu prin consumarea fitilului, degajând căldură și uneori fum. Afirmația despre râu exprimă același adevăr, al stabilității, reale sau formale, cuplată cu transformarea neîntreruptă a celor materiale.[118]

Heraclit a exprimat de asemeni concepția sa despre schimbare, spunând că fiecare formă a materiei își face apariția prin moartea alteia (un rezultat firesc al legii Războiului). Am surprins această afirmație în formele diferite ale fragmentului îndoielnic 76, și reiterată în fr. 36, schimbarea «focului», la care ne-am fi așteptat, cu «sufletele». Nici unul dintre milesieni nu a vorbit în acest fel despre moartea elementelor, cu toate că ei au opus natura eternă a lui *arche* cu lucrurile trecătoare care apar și dispar formate prin modificările ei. Heraclit în mod limpede bâjbâia după ceva diferit, deși a spune «bâjbâia» înseamnă a trăda cerința modernă pentru o justificare rațională și inteligentă. Lui însuși i se părea ca unul care a descoperit adevărul divin, și de aceea în mod divin însărcinat cu proclamarea acestuia. El nu a fost la fel de riguros ca Aristotel în ceea ce privește legea contradicției și și-a rostit cu farmec paradoxurile.

Știm că focul era viu și rațional și aceasta reprezintă în consecință o paralelă în întregul ciclu al transformărilor dintre elementele fizice. Când este cald și uscat, sufletul este în starea sa cea mai inteligentă și plină de viață. Năvălirea umezelii aduce o slăbire a flăcării vieții, iar aceste două fire – al elementelor fizice și al vieții – sunt răsucite împreună, în fr. 36. Aristotel își atinge ținta (excepând înțelegerea greșită a lui *arche*) atunci când spune că pentru Heraclit *arche* nu era numai foc, ci și *psyche*, și că el a descris *psyche* drept exalație (*De An.* 405a25). Acest ultim cuvânt este scos în evidență în relatările ulterioare despre teoria fizicalistă a lui Heraclit, de exemplu fr. 12 (mai sus):

«Sufletele sunt exalații din lucrurile umede».[119] Potrivit lui Diogenes, Heraclit «reduce aproape totul la o exalație a mării», iar aceasta, spune el, este drumul în sus.[120] Soarele, despre care Heraclit crede că este stins în fiecare noapte și reînnoit în ziua următoare (fr. 6), ca și stelele, constă din «exalații strălucitoare» din mare colectate în anumite «cupe» sau cavități în cer, unde ele se transformă în flacără (D.L. IX, 9). Dacă putem crede aceasta, ne oferă o oarecare idee despre procesul implicat în «moartea și nașterea» elementelor menționate în fr. 36, care pare să se bazeze (ca la Anaximene și probabil nu independent de teoria acestuia) pe o extindere teoretică a procesului observat al evaporării. Pe de o parte, aburii umezi sunt ridicați din mare de căldura de la marginea lumii, devin ei înșiși uscați și strălucitori și refac corpurile cerești. Pe de altă parte, sufletul apare și el din umezeală și este hrănit în același mod de exalațiile din elementul umed.

Fragmentul 36 a arătat dubla condiție a drumului, atât în sus, cât și în jos. Aceasta determină faptul că moartea a orice, deși implică pierderea totală a caracterului său ca acel lucru – focul moare[121] și devine ceață sau abur, sufletul moare și se transformă în apă –, nu este totuși o extincție desăvârșită. Nimic nu este permanent, nici chiar moartea. Toate trebuie să continue să se miște pe drumul în sus și în jos. Philon comentează corect fr. 36: «Ce numește el moarte nu este nimicirea totală, ci preschimbare într-un alt element».[122]

Putem închipui un drum circular al devenirii pe care focul se transformă în abur, apoi în apă, apoi în pământ, apoi înapoi în foc prin aceleași etape inversate; iar sufletul urmărește o serie paralelă de transformări manifestată în somn și moarte. Anaximene nu a avut o concepție diferită. Însă în mod evident Heraclit se luptă să spună ceva mai mult, ceva mai profund. El ignoră legea contradicției și insistă că opușii sunt identici. Drumul în sus și în jos este unul și același, toate curg în sus și în jos *simultan*. De aceea (fr. 32) «singurul înțelept», adică Logos-ul care de asemeni este și foc, «dorește și nu dorește să fie numit Zen», un nume care înseamnă atât Zeus, zeul suprem, cât și viață; căci viața și moartea, Hades zeu al morții și Dionysos zeu al vieții, sunt una și aceeași (fr. 15). O altă afirmație importantă despre legea schimbării, o parte din fr. 31, ne poate ajuta aici: «Transformările focului sunt: mai întâi mare, și marea este jumătate pământ și jumătate foc».[123] Marea nu este niciodată *numai* apă, cu adevărat nu există un astfel de *lucru* ca apa. Aceasta ar introduce repausul (*stasis*) și ar contrazice legea curgerii și a luptei. Apa reprezintă doar o fază trecătoare pe drumul în sus și în jos și spunând că marea este jumătate pământ și jumătate o substanță arzând, Heraclit se pare că ne comunică, în stilul său delfic, că este transformată în sus și în jos în același timp, «dezbinată și adunată».

Ținând seama de acest lucru, fr. 62 poate fi considerat ca referindu-se la această transformare continuă, o transformare a corpurilor fizice și a sufletului în unul și același proces. El este citat în diferite forme, dar, presupunând cu Kirk (p. 144) că varianta lui Hippolit este cea mai fidelă, el sună astfel: «Muritori nemuritori, nemuritori muritori (ori ‹Nemuritorii sunt muritori, muritorii sunt nemuritori›), trăind moartea celorlalți și murind viața lor». El pare un ecou al fr. 36. A fost, oricum, interpretat, atât în perioada antică cât și în cea modernă, ca implicând toată doctrina pitagoreică și orfică a sufletului ca o ființă nemuritoare pentru care această viață pe pământ reprezintă un fel de moarte iar trupul un mormânt, deoarece el se bucură de adevărata viață când nu mai are trup.

Oamenii pot fi caracterizați drept muritori nemuritori, zei sau *daimoni* temporar încarcerați în corpuri muritoare. Fără îndoială, limbajul este impresionant, ținând seama mai ales de echivalarea în utilizarea greacă a lui «nemuritor» și «zeu», dar problema naturii și a destinului sufletului omenesc trebuie să fie analizată separat mai târziu (Vezi mai jos).

(12) Schimbarea și stabilitatea: conceptul de măsură

Nu am acordat încă atenția cuvenită prezenței «măsurilor» în explicația schimbării. Referirea din fr. 30 la măsurile după care focul cosmic este aprins și stins este accentuată de al doilea citat făcut de Clement din Alexandria în pasajul amintit drept fr. 31. (Clement interpretează atât ca descrieri ale formării unui cosmos în timp cât și distrugerea sa ulterioară prin foc; iar caracterul lor impropriu pentru o astfel de concepție ne determină o dată în plus să o respingem). «Pământul este fluidificat ca și marea și este măsurat în aceeași proporție» – cuvântul este *logos* – «în care era înainte de a deveni pământ».[124] Ultima propoziție a fost explicată bine de Vlastos. Oricare parte a pământului care devine apă reține de-a lungul tuturor transformărilor un *logos* preexistent și este măsurată după acel *logos*. Altfel spus, deși se schimbă ca manifestare, este echivalentă tot timpul în cantitate și valoare, considerate după un criteriu independent, care este cel al focului; pentru că toate lucrurile sunt în schimbul focului, ca mărfurile pentru aur (fr. 90). Acest lucru «identifică focul ca acela care rămâne constant în toate transformările și implică faptul că măsura sa este aceeași sau comună în toate lucrurile». «Fiecare membru al întregii serii reprezintă aceeași cantitate de foc, care este lucrul comun – τό ξυνόν – în toate lucrurile diferite care compun seria... Caracterul invariant al măsurilor *sale* este ceea ce explică respectarea lui *metron* în toate lucrurile, și de aceea focul este cel care ‹conduce› sau ‹cârmuiește pe toate› » (fragmentele 41 și 64).[125]

Ideea de măsură este de asemeni introdusă în fr. 94: «Soarele nu-și va depăși măsurile; altfel Erinyile, slujitoarele Dreptății, l-ar descoperi». «Măsuri» ar trebui considerat aici în sens general (cf. Kirk, 285), astfel încât a le depăși înseamnă a devia în orice fel de la cursul normal. Soarele este dispus pe cer pentru a urma un drum măsurat într-un timp măsurat, degajând o anume cantitate de căldură. Dacă s-ar întâmpla ca el să se depărteze în vreun fel (ca, de exemplu, în mitul lui Phaeton, când s-a apropiat prea mult de pământ), echilibrul cosmic ar fi tulburat, și acest lucru nu este niciodată îngăduit să se petreacă.[126]

Accentul care se află în această explicație a teoriei lui Heraclit a curgerii și a mișcărilor contrare («dezbinare» sau «război») a fost dezaprobat de Kirk, care scrie (p. 370) că «Heraclit *nu* a negat lumii naturale stabilitatea; dimpotrivă, scopul său principal pare fi acela de a susține o asemenea stabilitate, care potrivit lui subîntinde orice schimbare, și mai ales schimbarea dintre contrarii... Reinhardt are dreptate subliniind că nu a existat la Heraclit însuși niciodată nimic care să se apropie de o *Flusslehre*.[127] Că transformarea era întotdeauna cuprinsă între anumite limite, lupta balansând încoace și-ncolo astfel încât echilibrul global este totdeauna păstrat, este bineînțeles fundamental pentru menținerea cosmosului. Totuși scopul său principal pare a fi de a arăta că întreaga stabilitate a lumii este numai aparentă, că dacă este observată cu comprehensiune la fel ca și cu simțurile se dovedește a fi doar o rezultantă a luptei și tensiunii

constante. Acesta este sensul atât al fragmentelor cât și al altor mărturii, în special al aceleia a lui Platon, ale cărui observații se acordă bine cu fragmentele. Probabil cea mai importantă dovadă dintre toate este primordialitatea atribuită focului. De vreme ce el devine toate lucrurile, ne-am putea întreba de ce unul dintre ceilalți – apa, pământul – nu ar putea servi la fel de bine drept forță conducătoare și criteriu al măsurării. Heraclit, care caută adevărul poetic sau religios tot atât de mult ca și pe cel logic, oferă un răspuns dublu. Întâi, așa cum a spus Aristotel (*De An.* 405a5), focul este cel mai pur element, cel care se apropie cel mai mult de incorporal, și este el însuși în mișcare și împărtășește mișcare altor lucruri. În al doilea rând (o consecință a celui dintâi, după cum Aristotel a știut), este același *psyche*, vehiculul vieții. «Heraclit spune că *arche* este suflet, adică exalația din care el alcătuiește celelalte lucruri. El este cea mai puțin corporală substanță și este în curgere continuă» (*ibid.* 25). În loc de suflet putem citi foc.

El a fost probabil cel mai puțin original, identificând sufletul și focul. Este o credință populară grecească faptul că *aither*, substanța care ocupă cerul superior deasupra *aerului* mai puțin pur din apropierea pământului și din care sunt făcute corpurile cerești, este viu și divin; și până în timpul lui Aristotel ori puțin mai înainte de el (mai sus) *aither* și focul nu fuseseră clar deosebite. În plus, în secolul al V-lea, și cu siguranță și mai devreme, a existat o idee răspândită, anume că sufletul este nemuritor deoarece el constă dintr-o scânteie de *aither* întemnițată, care după moarte s-ar reuni cu ceea ce este asemenea ei. Ținând seama de faptul că se credea că *aither* ocupă regiunile superioare, nu era numai substanța de foc vizibilă a soarelui și a stelelor, și aceasta fără îndoială l-a ajutat pe Heraclit în supoziția sa că «focul» din propriul său sistem nu este flacără ci un abur fierbinte și uscat.[128]

Este posibilă o observație asupra semnificației mai cuprinzătoare a teoriei schimbării a lui Heraclit. O distincție fundamentală asupra realității lucrurilor a existat întotdeauna între cei care au văzut-o în materie și cei care au văzut-o în formă. Distincția este foarte clară în gândirea greacă, dar nu este în nici un caz limitată la ea. Acum, afirmația lui Heraclit despre râu, că nu este același râu a doua oară când te scufunzi în el, exemplifică punctul culminant al credinței materialiste. Vorbim despre un râu ca același râu zi de zi, deși știm că dacă vom sta pe malurile lui mâine vom privi o apă cu totul diferită de cea pe care o vedem astăzi. În mod similar ne considerăm de obicei trupurile ca având continuitate, chiar dacă ni se poate spune și credem că elementele lor materiale constitutive se modifică permanent și se vor fi reînnoit ele însele cu totul într-o perioadă de șapte ani. Justificarea noastră pentru acest obicei al gândirii este că forma rămâne la fel: apa sau altă materie, așa cum este, pusă în același tipar, după care semn o recunoaștem ca având aceeași identitate.

Prin cercetările lor matematice, Pitagora și școala sa au dobândit cu o remarcabilă rapiditate o concepție rațională a semnificației formei, și au fost puternic acuzați de urmașii lor pentru ignorarea laturii materiale. Pentru ei realitatea se află în formă, pentru alții în materie. Ambele concepții au dăinuit, și oricare ar fi respectivele lor merite, în cazul a orice care seamănă cu o schemă de gândire dezvoltată, numai acelea care văd realitatea în formă pot găsi o oarecare stabilitate în lume. Efectul logic al materialismului este doctrina curgerii neîntrerupte, așa cum Heraclit a avut inteligența de a o surprinde și curajul de a o susține; căci materia lucrurilor de fapt se transformă tot timpul, și singurul lucru constant este forma, care poate fi exprimată în limbajul atemporal al formulelor matematice.

Rezultatul logic al filosofiei formei, pe de altă parte, îl reprezintă platonismul sau ce care îi seamănă: o credință în absoluturi, ori «forme» ale lucrurilor, existând veșnic într- regiune dincolo de limitele spațiului și timpului. Platon este de acord cu Heraclit asup naturii lumii fizice. El o pune pe înțeleapta Diotima să-i spună lui Socrate:

> *Chiar în timpul perioadei în care se spune că fiecare ființă vie trăiește și își menține identitatea – ca om, de exemplu, este numit același om din copilărie până la bătrânețe – ea nu reține de fapt aceleași calități, deși este numită aceeași persoană: ea devine mereu o ființă nouă și suferind un proces de pierdere și remediere, care îi afectează părul, carnea, oasele, sângele și întregul ei corp. Și nu numai corpul ei, ci și sufletul ei de asemeni. Nici una dintre înclinările, felurile de a fi, părerile, dorințele, plăcerile, durerile, spaimele nu rămân totdeauna la fel: altele noi apar iar cele vechi dispar.*[129]

În ce mod fluxul devenirii era pentru Heraclit limitat ori determinat de existența unei realități permanente și stabile este o problemă care necesită o analiză ulterioară.

Aristotel, după cum știm, a descris teoria formelor imuabile a lui Platon ca fiind rezultatul, printre alte lucruri, a «ideilor heraclitice că lucrurile sensibile sunt într-o curgere continuă și că nu există o cunoaștere a lor». Impresionat de acest lucru, dar nedorind să accepte imposibilitatea cunoașterii, Platon a postulat o realitate permanentă dincolo de lumea fizică. Se presupune de obicei (*a*) că aceste idei erau proprii lui Heraclit (cu toate că Aristotel îl numește pe Cratylos drept sursa lui Platon), și (*b*) că deși sunt în mod explicit limitate la lumea sensibilă, aceasta a constituit pentru Heraclit întreaga sumă a realității.

Cratylos a dus consecințele doctrinei curgerii la dimensiuni absurde. Cu toate acestea am văzut o dovadă în primordialitatea Războiului și Dezbinării, în comparațiile arcului și lirei și în alte lucruri, că pentru Heraclit esența înțelepciunii stă în recunoașterea mișcării neîncetate, a travaliului și a luptei neîncetate a tensiunilor contrare, drept condiții necesare pentru continuitatea ordinii lumii fizice. Pare destul de precis a caracteriza aceasta, împreună cu Platon, ca o teorie a curgerii veșnice a lucrurilor fizice și a o ilustra prin comparația râului în care nu ne putem scufunda de două ori.

În contrast cu acestea, oricum, stă Logos-ul, a cărui permanență Heraclit o accentuează în fr. 1 prin folosirea cuvântului *este* sau *există* spre deosebire de fenomenele schimbătoare care *devin* potrivit cu legile acestuia. Datorită acestor legi, ordinea și echilibrul (*Kosmos*) lumii sunt de asemeni constante și veșnice (fr. 30), deși nici o particulă a componentelor sale interne – pământ, apă sau flacără vizibilă – nu este aceeași două clipe consecutiv. Acesta este locul în care un comentator închipuit este cel mai acut stânjenit de curioasa față de gândire reprezentată de Heraclit, care aici este posibil să-l fi condus în ceea ce din punctul nostru de vedere este o poziție ilogică și inconsecventă. Forțele spirituale și materiale sunt încă unite ca aspecte ale uneia și aceleiași entități, cu toate că ele devin atât de deosebite încât reclamă o separare completă. De aici, concepția misterioasă a unui «foc rațional», a unui Logos, a unei legi a limitei, măsurii sau proporției, care ia o formă fizică. Sub acest aspect, ca foc, ar părea că este el însuși supus curgerii atotcuprinzătoare, și totuși în concepția lui Heraclit există o diferență. El reprezenta, într-un anumit fel, un criteriu după care toate lucrurile sunt măsurate și evaluate (fr. 90, mai sus). Sub aspectul său de Logos, aceeași idee este exprimată prin numele său de «comunul» (mai sus).

(13) Imaginea completă a lumii: teologia

Deși nu toată lumea va fi de acord,[130] pare să nu fie nici un alt mod de a explica trăsătura enigmatică a gândirii lui Heraclit decât raportând-o la imaginea religioasă și filosofică a lumii predominantă în epoca sa. În pofida diferențelor importante de detaliu, s-ar putea spune că majoritatea gânditorilor din secolele al VI-lea și al V-lea au împărtășit, în linii mari, o concepție comună despre univers.[131] Heraclit ar accepta această schemă exact cum până și un gânditor original și rebel din Evul Mediu ar fi de acord cu universul aristotelic cu pământul imobil în centrul său. Este sfera cosmică, mărginită de cer, cu pământul în centrul ei, stelele fixe la circumferință, și soarele, luna și planetele rotindu-se între acestea. Conținutul acestui cosmos este supus transformării și descompunerii, fiind în principal compus din elemente sau calități care se luptă ori se devastează una pe cealaltă. Cosmosul însă nu este întregul realității. Există și «ceea ce înconjoară», o cantitate de substanță primară netransformată sau *arche*, care, pentru cel puțin câțiva dintre presocratici, era infinită sau indefinită ca mărime. Aceasta era de o natură mai pură, mai elevată, decât «contrariile» din cosmos, care au fost într-un anumit mod «desprinse din» sau «condensate din» ea. Ea este veșnică, vie și activă, inițiatoarea transformărilor care formează cosmosul, pe care nu numai îl înconjoară, ci îl conduce sau «cârmuiește». Ea este de fapt divină. Aristotel o descrie astfel (*Phys.* 203b10): «Ea este, după câte se pare, principiul tuturor lucrurilor, pe care le conține și le guvernează ... Iar acesta, se pare, este divinul, pentru că este nemuritor și indestructibil, cum spune Anaximandru și cei mai mulți dintre filosofii naturaliști». Am văzut deja că aceasta reprezintă o descriere corectă a *apeiron*-ului lui Anaximandru. Caracterul de a fi viu și simțitor al lui *arche* a fost în mod deosebit accentuat de Anaximene. Susținând că era aer, el nu a spus numai că înconjoară universul, ci a trasat o paralelă explicită între acesta și sufletul omenesc (fr. 2 mai sus), așa cum a făcut în secolul al V-lea discipolul său Diogenes din Apollonia. Pitagoreicii au vorbit de asemeni despre univers ca respirând din vidul înconjurător (mai sus).

Cu toate că *arche* a existat numai în stare pură și perfectă în afara sau la circumferința cosmosului, el l-a străpuns și a fost amestecat cu viețuitoarele acestuia, suferind – inevitabil – între timp în acest proces un anumit grad de asimilare cu condiția lor decăzută. Acesta a fost fundamentul credinței pitagoreice în înrudirea întregii naturi (mai sus). Poate fi observat în acele pasaje, filosofice sau de alt fel, care descriu stelele fixe ca fiind făcute din *aither*, sufletul întrupat ca *aer*, și spunându-se că sufletul poate deveni o stea (ca la Aristofan, *Pacea*, 832-3), sau se poate scufunda în *aither* după moarte; pentru că *aer* este o formă impură a focului – *aither*. Se credea în mod obișnuit că sufletele ființelor vii sunt părți din substanța divină înconjurătoare întinate prin intrarea în contact cu elementele inferioare, o idee exploatată ceva mai târziu de Empedocle. Importanța acestui corp de credințe altundeva decât în cercurile filosofice face probabil faptul că el reprezintă mai degrabă o parte din formația filosofilor decât teoria rațională și proprie a vreunuia dintre ei.

Dacă presupunem că Heraclit nu s-a eliberat de această concepție generală care era comună gândirii filosofice și religioase populare a epocii sale, este puțin mai ușor să înțelegem cosmologia sa și rolul jucat în ea de focul-Logos. În fr. 30, focul veșnic viu care este «aprins după măsură și stins după măsură» (adică implicat în război și în «drumul în sus și în jos»), este, cu o anumită accentuare, identificat cu «această ordine

a lumii noastre» (κόσμον τόνδε), ceea ce sugerează că există altceva care nu este
numit. Acesta ar fi focul-Logos (sau *aither*) înconjurând cosmosul în starea sa
invizibil și de nestins, mintea și sufletul în forma lor cea mai elevată (deși înc
conceput cu totul necorporal). Ca *arche* al altor filosofii, el «cârmuiește toate lucr
(fr. 64).[132] El determină «măsurile» care limitează întinderea «drumurilor în sus
jos» în interiorul cosmosului și asigură permanența luptei neconcludente dintre p
sale constituente, garanția vieții lui continue. Pentru Heraclit ca un copil al tim
său nu ar fi ilogic, ci firesc să gândim principiul divin ca imanent la fel de bine
exterior, criteriul sau măsura transformării din cuprinsul cosmosului manifestând
în formă fizică drept foc cosmic. Ar fi destul de probabil că el ar sublinia o
caracterul a toate imanent al principiului său și altă dată transcendența sa. Cea
urmă poate fi scopul fragmentului 108 unde se susține că «înțelepciunea este sepa
de toate lucrurile».[133]

Când Heraclit vorbește de «Zeu» sau de «divin», el are în vedere în mod cla
cul-Logos; este însă necesară o concisă analiză finală a declarațiilor sale ce conțin ac
cuvinte. Fragmentele 5, 24 și 53 arată că el a recunoscut zeii în sensul tradițion
politeismului grecesc, iar o astfel de pluralitate nu este surprinzătoare ori dificil
înțeles. Că el a avut propria sa concepție despre divinitate reiese din unul sau două
multele învinuiri pe care le aduce omenirii: «Cele divine în cea mai mare parte sc
cunoașterii din cauza necredinței» (fr. 86). În fr. 5, din nou, el condamnă practica
se ruga la imagini, spunând că adoratorul «nu înțelege ce sunt în realitate zeii și ere
Înțelepciunea și perfecțiunea divine sunt opuse în fragmentele 78 și 79 lipsei în o
acestor calități. Există o mică lege divină din care toate legile omenești își de
substanța (fr. 114). Zeul nu recunoaște distincțiile făcute de om între drept și nedr
pentru el toate lucrurile sunt frumoase, bune și drepte (mai sus). Ținând seama de fr.
(mai sus) putem merge mai departe și afirma că se întâmplă așa pentru că el cupri
în sine toate contrariile. A existat un sens în care *apeiron* al lui Anaximandru și ae
lui Anaximene de asemeni «sunt» contrarii, de vreme ce contrariile sunt produse
acestea. Paradoxul inerent al acestei concepții a fost făcut explicit de Heraclit, d
identitatea focului-Logos al lui cu contrariile a fost mult mai subtil conceptă. Atât
poate fi explicat, a fost explicat mai devreme: paralela arată doar că pentru un gândi
presocratic această identitate nu reprezintă un obstacol pentru a crede într-un princi
primordial, viu și conducător care există atât în afara cât și în interiorul cosmosul
«Zeus este toate lucrurile *și* ceea ce este dincolo de toate».[134]

Teologia lui Heraclit a inclus noțiunea de judecată divină. «Dreptatea» spune
(fr. 28), «va condamna pe cei care plăsmuiesc minciuni și pe martorii lor». Dreptat
este o persoană, așa cum arată în propoziția din fr. 94 despre «slujitoarele Dreptăți
iar în acel fragment ele pedepsesc încălcarea măsurii cuvenite. Dreptatea este din n
echivalată cu dezbinarea (lupta) cosmică în fr. 80, iar focul este simbolul ei. Dacă fr.
este autentic[135], afirmația cuprinsă în el că «*focul* va veni și va judeca și va osândi toa
lucrurile» confirmă această identificare. Așa cum alții au asociat pe Zeus cu Dreptate
tot astfel Heraclit a identificat Dreptatea cu focul divin care luase locul lui Zeus, Războ
care este «părinte și rege tuturor» (fr. 53; cf. Platon, *Crat.* 413c, va fi citat pe scur
Pentru cei care cred că Heraclit a susținut *ecpyrosis*, fr. 66 se referă la incendiul final
lumii, însă el poate fi aplicat la fel de bine la cele individuale. Este în orice caz clar

deși va fi putut spune «binele și răul sunt una» (mai sus), aceasta nu însemna că nici un fel de comportament nu este preferabil altuia. (Modalitățile echivoce în care contrariile «sunt una» au fost explicate mai sus). Păcatele deosebite care atrag răzbunarea sunt negarea adevărului (fr. 28) și depășirea măsurii stabilite (fr. 94). Cum acest același foc poate *judeca*, adică deosebi între cel păcătos și cel drept, dacă «toate devin la un moment dat foc», reprezintă o problemă care va fi tratată în secțiunea următoare.

(14) Religia și soarta sufletului

Ce atitudine a adoptat Heraclit față de cultele religioase populare și care au fost opiniile sale despre suflet și soarta lui după moarte? Răspunsurile la aceste două întrebări sunt strâns legate, încep însă cu mărturiile privitoare la cea dintâi. Clement din Alexandria în al său *Protrepticos* tratează misteriile grecești cu o anumită ironie sarcastică. Acestea își atingeau punctul culminant noaptea, la lumina torțelor. Da, spune el, «demne de timpul nopții sunt riturile, și de foc, și de fiii mărinimoși (ori mai degrabă fără cap) ai lui Erechtheos, și de celelalte elene de asemeni, pe care le așteaptă, când mor, ceea ce ei nu așteaptă» (o aluzie la Heraclit, fr. 27). Cui îi adresează Heraclit din Efes profețiile? Noctambulilor, magilor, participanților la bacanalii, menadelor și inițiaților. Pe aceștia îi amenință cu cele de după moarte, lor le prorocește focul. Căci nelegiuită este inițierea în mistere practicate de oameni.»[136]

Este îndoielnic dacă, referindu-se la «profețiile lui Heraclit despre foc», Clement a mai avut ceva de spus decât fragmentele 16 și 66. Pentru primul el însuși este unica noastră sursă. Acesta sună astfel: «Cum ar putea cineva să scape de veghea celui care nu apune niciodată?» În toate aceste citate din Heraclit, Clement face tot posibilul să surprindă o semnificație iudaică sau creștină. Pe acesta îl pune în legătură cu Isaia 29, 15: «Faptele lor se fac în întuneric, și ei zic: Cine ne vede? Cine ne știe?» Este destul de neclar, dar se referă probabil la focul divin, care este totdeauna prezent, ca opus soarelui care, încă din epoca lui Homer, a fost considerat ca «ochiul atotputernic» (Sof. *Tr.* 101), Helios care vede și aude tot (*Il.* III, 277). Cu plăcerea sa obișnuită de a demasca prostia celorlalți, Heraclit arată că acțiunile oamenilor după apusul soarelui *nu* se desfășoară sub ochiul lui Helios. O oarecare confirmare a acestui lucru se găsește în *Cratylos* (413b-c) al lui Platon, unde referința cu greu poate fi la altcineva. Socrate spune că, în căutarea dreptății, cineva i-a spus că aceasta este soarele. Oricum, altcineva ia în zeflemea aceasta, întrebând dacă dreptatea dispare când soarele apune. «Și când l-am întrebat ce numește la rândul lui dreptate, el spune că este focul».[137] Fragmentul 66 a fost citat în pagina anterioară. Contextul lui la Hippolit este acesta: «Și el îl numește [pe foc] lipsă și sațietate [fr. 65]. Lipsa este după părerea sa ordonarea cosmosului, iar conflagrația universală este sațietatea, căci spune el că focul va veni și va judeca și va osândi pe toate». Propoziția «focul este lipsă și sațietate» are un timbru autentic, deoarece Heraclit a crezut că focul cuprinde toate contrariile, însă este departe de a susține interpretarea despre *ecpyrosis* a minții conștiente de escatologie a episcopului creștin.

Referirile lui Clement la profeții despre foc reclamă o ușoară digresiune, dar în momentul de față preocuparea noastră este de a nota că, potrivît lui, Heraclit a rostit amenințări împotriva celor ce practicau misteriile și riturile bahice și cele înrudite.[138]

O altă critică a cultelor consacrate apare într-un fragment la care se referă câțiva autori din Antichitatea târzie, care sună aproximativ astfel (fr. 5): «Ei se purifică zadarnic cu sânge când sunt pângăriți cu el[139], ca și cum un om care a intrat în noroi s-ar spăla de el cu noroi. El ar fi socotit nebun[140], dacă l-ar surprinde cineva purtându-se astfel». Aici el exprimă dezaprobarea față de credința generală că un ucigaș, ale cărui mâini sunt întinate de sânge, ar putea fi purificat de pângărirea faptei printr-un ritual care include sacrificiul animal.[141]

Fragmentul 15 critică în plus religia dionysiacă, deși cu o modificare importantă. «Dacă ei nu ar ține procesiunile pentru Dionysos și nu acestuia i-ar înălța imnul închinat părților rușinoase [*phalli*], ar fi cea mai rușinoasă dintre fapte; dar Hades și Dionysos sunt același, în cinstea căruia delirează ei și celebrează riturile bahice».[142] Aceasta reprezintă un indiciu că actele întreprinse sunt reprobabile numai când executanții nu înțeleg semnificația a ceea ce fac. Aici, ca peste tot, Heraclit condamnă lipsa înțelegerii. Acest lucru amintește de un pasaj din neoplatonicianul Iamblichos: «Susțin astfel că sacrificiile sunt de asemeni de două categorii: în primul rând, cele ale oamenilor complet purificați, cum se întâmplă ici și colo cu câte unul, așa cum spune Heraclit, sau de puține persoane pe care le poți ușor număra; în al doilea rând, sacrificiile materiale, corporale, întemeiate pe netrăinicie, așa cum se potrivesc celor care sunt încă sub puterea trupului».[143] Iamblichos trasează propriile distincții pe liniile neoplatonice cunoscute, însă este evident că el știa de o afirmație a lui Heraclit anume că există o modalitate bună și una rea de a adora, și că foarte puțini oameni aleg calea bună. În alt loc, el sugerează o atitudine mult mai favorabilă riturilor de purificare și a altor rituri religioase. «Astfel de lucruri deci», scrie el[144], «sunt introduse pentru îngrijirea sufletului din noi și pentru a ține între limite nenorocirile pe care nașterea le-a făcut să apară în jurul lui, să ne eliberăm și să ne salvăm de robie. Pe acestea Heraclit le numește prin urmare în mod potrivit ‹vindecătoare›, ca năzuind să ne curme necazurile și nenorocirile care însoțesc nașterea».

Concluzia este că Heraclit nu era ostil inițierilor și *orgiei* dionysiace ca atare, ci deplângea faptul că ele erau îndeplinite fără nici o înțelegere a adevăratei lor semnificații. Acest lucru a făcut săvârșirea lor greșită și lipsită de pietate, reducând riturile falice la simplă obscenitate. Din învățătura ezoterică pe care trebuie să o reținem din ele am învățat aceasta, că Hades și Dionysos – zeul morții și zeul vieții – sunt același.

Misteriile, fie cele elesine, fie altele, au susținut viața de după moarte, nu existența ca o umbră, fără specific, a lui *psyche* homeric, ci una în care întreaga individualitate era păstrată, iar răsplățile și pedepsele erau posibile. Accentul pe acestea a fost deosebit de puternic în cercurile orfice și pitagoreice (mai sus). Dacă Heraclit a crezut sau nu în nemurirea sufletului și în răsplățile și în pedepsele de după moarte, sau dacă astfel de idei trebuie excluse ca incompatibile cu procesul curgerii, este o problemă aproape de nerezolvat, asupra căreia au fost susținute opinii diametral opuse. S-a afirmat că sufletul este supus transformării continue în celelalte elemente, iar la moarte se preschimbă în apă (fr. 36). Cum atunci poate el avea permanența necesară pentru conservarea identității după moarte, cu atât mai mult prin câteva vieți așa cum învățau pitagoricienii?[145]

Oricare sunt opiniile sale despre suflet și soarta lui, putem fi siguri că ele nu vor fi fost pur raționale, ori fără conotații religioase. El însuși ne pregătește pentru aceasta

în fr. 45: «N-ai putea să descoperi hotarele sufletului chiar dacă ai călători pe fiecare drum: atât de adânc *logos* are».[146] Nu prea suntem ajutați de fr. 27: «Când oamenii mor, îi așteaptă ceea ce ei nu trag nădejde ori nu-și închipuie», deși în mod cert sugerează supraviețuirea (și este interpretat de Clement ca o amenințare cu pedeapsa). De asemeni, la fel de amăgitorul «Sufletele miros [adică folosesc simțul mirosului] în Hades».[147]

Și alte fragmente vor trebui trecute cu vederea dacă vom căuta o teorie clară a nemuririi, pe temeiul că, deși par să o sugereze, este imposibil de spus ce a vrut să afirme precis Heraclit prin ele. Așa este fr. 21: «Ce vedem când suntem treji este moarte, ce vedem când dormim este somn». Clement l-a considerat o acceptare a faptului că nașterea în viața pământească este în realitate moarte («trupul, un mormânt» cum au afirmat pitagoricienii), dar absența evidentă a unui contrast real între cele două propoziții, când contrastul este categoric intenționat, lasă înțelesul nelămurit. Somnul ca stare cognitivă pare să fie condamnat astfel la sfârșitul fr. 1, dar ne-am aștepta atunci ca starea de veghe să-i fie opusă, ca fiind mai bună. Fragmentul 24 – «Zeii și oamenii îi cinstesc pe cei căzuți în luptă» – a fost de asemeni adus ca dovadă pentru supraviețuirea și răsplata de după moarte, însă nu trebuie să însemne mai mult decât că moartea în luptă este socotită glorioasă, iar amintirea celor uciși cinstită de către zei, așa cum fără îndoială este de către tovarășii lor muritori.[148]

Oarecum în sprijinul unei tonalități «orfice» la Heraclit este o altă critică a riturilor tradiționale, care încă nu a fost amintită: «Cadavrele sunt mai potrivite să fie aruncate decât gunoiul» (fr. 96). Prin aceasta respingând toate practicile funerare și manifestând disprețul maxim pentru corp, s-ar putea considera că el sugerează credința complementară în valoarea veșnică a sufletului. Cele două s-au găsit cu siguranță împreună în învățătura orfică și în cea religioasă asemănătoare. Într-o sursă medievală, el este citat ca spunând (fr. 4): «Dacă fericirea ar sta în plăcerile trupului, am numi boii fericiți când găsesc măzăriche să mănânce», iar această atitudine ascetică față de plăcerile trupești (reflectată din nou în fr. 29?) își găsește o paralelă în aceleași învățături. Oricum, nu se poate afirma că aceste maxime oferă certitudinea.

În orice caz un fragment este mult mai ferm (fr. 63): «Ei se înalță și devin paznici vigilenți ai celor vii și ai celor morți».[149] Nu există nici un motiv aici pentru a-i pune la îndoială autenticitatea, a cărei incapacitate de a purta referința pe care Hippolit i-o dă (teoriei creștine a reînvierii corpului) este ea însăși o garanție. Cuvintele reprezintă o aluzie evidentă la *Munci și Zile* (121-5) a lui Hesiod, unde se spune că eroii Rasei de Aur după moartea lor devin «spirite bune, paznici ai oamenilor muritori, cutreierând peste tot pe pământul învesmântat în întuneric». Ținând seama de acestea, fr. 62, care este în cel mai pur stil oracular al său, poate fi de asemeni considerat drept o făgăduială a nemuririi: «Nemuritori muritori, muritori nemuritori, trăind moartea altora și murind viața lor». V. Macchioro a interpretat într-adevăr fragmentul în termenii concepții orfice integrale despre om: nemuritorii muritori sunt ființe umane care sunt în parte divine și care pot deveni în totalitate astfel, iar «muritorii nemuritori» se referă la Dionysos care, deși zeu, a fost ucis de Titani.[150] Referința la mit este foarte puțin probabilă, dar pasajul ar putea reprezenta o afirmație criptică a doctrinei orfice și pitagoreice a trupului ca un mormânt și a ciclului nașterilor. Aceasta primește un oarecare suport de la Sextus Empiricus (*Pyrrh. Hyp.* III, 230): «Heraclit spune că și viața și moartea sunt atât în faptul

de a trăi, cât și în pieirea noastră; pentru că atunci când trăim sufletele noastre sunt moarte și înmormântate în noi, dar când murim sufletele noastre reînvie și trăiesc». Este greu de știut cât de mult reprezintă propria interpretare a lui Sextus, iar în sine fragmentul ar putea doar să ofere un alt exemplu al identității opușilor. Se poate compara cu fr. 88: «Sunt același lucru viața și moartea, și veghea și somnul și tinerețea și bătrânețea; pentru că acestea când s-au preschimbat sunt acelea, iar acelea, preschimbându-se încă o dată, sunt acestea». Presupunând că ultima propoziție este autentică (n. 81, mai sus), identitatea implică aici nu mai mult decât succesiuni reciproce ca în fr. 67 (cf. fr. 126). Că transformarea este reciprocă, este oricum dificil de explicat fără a invoca supraviețuirea sufletului după moarte și renașterea într-o nouă viață. Un sceptic încăpățânat ar putea susține că «viața vine din moarte» înseamnă doar că viețuitoarele sunt alcătuite din ceea ce a fost anterior materie fără viață, dar nu este atât de ușor de explicat «bătrânețea se transformă și devine tinerețe». În linii mari, prin urmare, acest fragment sprijină nemurirea și palingeneza, deși în sine el nu ar fi probabil conclusiv.

Fragmentele nu mai oferă direct afirmații despre nemurire. Ceea ce urmează este deducție, și nu revendică certitudine. Pornesc de la faptul că Heraclit a avut ceva mai degrabă dintr-un profet religios, decât dintr-un raționalist, așa cum o dovedește cu prisosință stilul afirmațiilor sale. La un astfel de om nu ar trebui să căutăm o consecvență desăvârșită a reflecției asupra sufletului omenesc. Aici, ca aproape nicăieri în altă parte, el va fi influențat de presupozițiile inconștiente care apar din tradițiile poporului său, iar poziția adoptată în acest caz va fi aceea că ideile sale despre suflet provin din imaginea generală a lumii care i-a fost atribuită cu titlu de încercare. În această imagine, macrocosmosul și microcosmosul erau părți integrante ale aceluiași sistem, în care lumea însăși era o ființă vie. Acolo unde, în rezumatul care urmează este necesar să reluăm subiecte expuse anterior, acest lucru va fi făcut pe cât de concis este posibil.

A elimina complet permanența din schema sa a lucrurilor este în mod evident greșit. El a crezut în «divinul». Logos-ul este etern și se pune accent pe conceptele înrudite de lege și măsură. Am afirmat împotriva unor interpretări recente, că el a susținut într-adevăr o doctrină a curgerii și că a privit-o drept una dintre primele sale descoperiri, însă a o considera întregul concepției sale reprezintă o gravă neînțelegere, care în Antichitate va fi apărut dintr-o confundare cu discipolii săi. Curgerea și faptul de a fi trecător erau menținute între limitele stricte ale «drumului în sus și în jos», și în plus oprite, din punct de vedere spațial, între hotarele cosmosului. El a împărtășit cu credința populară următoarele idei.

Partea cea mai din afară a universului este făcută din foc. El este substanța soarelui și stelelor iar în regiunea noastră focul manifestă tendința de a urca. Corpurile cerești sunt vii și divine. Prin urmare, la fel este focul, când este pur. Pentru gândirea unui grec, divinitatea era sinonimă cu viața veșnică, de aceea focul, substanța divinității, este principiul vieții veșnice. În grade diferite de impuritate, această substanță-vitală pătrunde în propria noastră lume și ne dă viață nouă și animalelor. În forma sa pură a fost de asemeni numită *aither*. Când orficii și alți gânditori timpurii (de exemplu Aristotel, *De An.* 410b27 și Aristof. *Norii*, 227-30) au spus că sufletul și mintea sunt inspirate din aer, aceasta este coerent, deoarece *aer* reprezintă forma cea mai puțin pură a aceluiași lucru, umplând partea de jos a atmosferei. (În termeni heraclitici, sufletul-foc

suferă un anumit grad de umezire, până ajunge în corpurile muritoare). Afirmația lui Sextus că, potrivit lui Heraclit, «sorbim Logos-ul divin prin respirație» aparține acestei scheme de gândire timpurii și nu este nevoie să presupunem că este o deformare stoică. În același pasaj el compară sufletul cu cărbunii ori cu tăciunii care devin incandescenți când sunt aduși în apropierea focului însă se sting când sunt depărtați de acesta. Și aceasta poate fi o reminiscență heraclitică autentică. Fiind în forma sa cea mai pură *aither*, un suflet, dacă a îngrijit flacăra vieții, poate spera să se unească cu *aither*-ul ceresc după moarte (vezi la n. 125, mai sus, trimiterile).

Aceste credințe au fost dezvoltate de sectanții orfici și de alți învățători religioși din Grecia într-o doctrină elaborată a «roții nașterilor», însă ele au apărut în mod natural dintr-un mediu popular, văzute în forma lor cea mai simplă ca «noi devenim stele pe cer când murim» a sclavului de la Aristofan. Acum, la Heraclit sufletele, ca toate celelalte lucruri, sunt supuse drumului în sus și în jos; ele sunt uzurpate de celelalte elemente (fr. 36). Însă adevărata lor natură este de foc (fierbinte și uscată), iar moartea se datorează năvălirii recelui și umezelii. «Este moarte pentru suflet să devină apă»; «sufletul uscat este cel mai înțelept și cel mai bun». Cu toate acestea, moartea nu este o distrugere completă[151], căci aceasta ar contrazice legea transformării neîncetate și reciproce, și avem astfel «... însă din pământ vine apa, și din apă sufletul».

Paralela cu ideea orfică este izbitoare. Sufletele prinse în cosmicul «drum în sus și în jos» se află în situația acelora din «epuizanta roată» a nașterii și renașterii despre care au vorbit[152] învățătorii religioși. Exact așa cum ei au susținut că un suflet care s-a purificat pe sine cu desăvârșire prin riturile cuvenite și prin modul corect de viață poate scăpa din ciclu vieții și să se unească cu divinul, tot astfel, putem presupune, a făcut și Heraclit. Dacă un suflet trăiește o viață nesăbuită, «umedă», neglijând momentele potrivite pentru a se hrăni prin contactul cu izvorul său, Logos-ul[153] de foc, el ia calea apei și circulația sa în fluxul cosmic poate fi fără sfârșit. Pe de altă parte sufletul înțelept se păstrează uscat, îngrijește elementul de foc din el prin adorarea zeilor în felul cuvenit (adică, cu înțelegere), ascultă Logos-ul și sesizează adevărul că înțelepciunea este un singur lucru și toate contrariile sunt subsumate unei unități mai înalte. Ar fi pe aceeași linie cu trăsăturile gândirii grecești timpurii faptul că un astfel de suflet ar fi după moartea corpului asimilat acelui Logos, devenind foc pur, și ar scăpa de ciclul cosmic al devenirii; și dacă îl putem crede pe Macrobius, Heraclit a descris sufletul drept «o scânteie din substanța stelelor» (DK A15 *scintillam stellaris essentiae*). Burnet și alții au văzut în fragmente o dovadă a unei «morți de foc» ca opusă morții prin care sufletele devin apă. Se presupune că este moartea celor uciși în luptă, plini de curaj și de virtute, ca și de forță, ca opusă morții celor ale căror suflete au fost slăbite prin boală (ori, probabil, prin desfrânare; cf. fragmentelor 117, 77).[154] O astfel de concepție își găsește poate cel mai puternic sprijin nu în vreun enunț efectiv al lui Heraclit ci în acordul ei cu imaginea generală. De la Heraclit, cea mai potrivită pentru a o confirma este aserțiunea gnomică din fr. 25: «Morțile mai glorioase câștigă părți mai mari».

Aceasta pare o explicație plauzibilă. Însă «n-ai putea să descoperi hotarele sufletului chiar dacă ai călători pe fiecare drum». Heraclit însuși cu siguranță ar disprețui ideea că un barbar de secol douăzeci și-ar putea pătrunde adâncimile *logos*-ului său și ne-ar trimite fără îndoială la propriul lui sfat: «Să nu facem presupuneri la întâmplare despre subiectele cele mai neînsemnate» (fr. 47).

Unele dintre maximele sale sunt foarte bune așa cum sunt, și au un caracter într-a de evident de sentințe separate, încât a încerca să le potrivim într-un cadru general p nu numai hazardat, dar și nechibzuit. Așa este greu traductibilul fr. 119: ἦθος ἀνθρώ δαίμων – «Personalitatea omului este *daimon* al său». *Daimonul* era spiritul perso ori îngerul păzitor care are grijă de un om atât în timpul vieții cât și după moarte (desp care vezi mai ales Platon, *Phaidon*, 107d); omul cu un *daimon* bun ar fi fericit (εὐδα μων). Heraclit interpretează această credință superstițioasă într-un mod cât se po de inteligent, rațional și etic.[155]

Este în orice caz tentant de a face în continuare presupuneri. *Daimon* a fost un cuvâ cu mai mult de o utilizare, un întreg univers de credințe populare dincolo de el. Uneo era doar un sinonim pentru un zeu. Dar așa cum am văzut, din epoca lui Hesiod c puțin, spiritele nemuritoare ale oamenilor buni erau de asemenea *daimones*, și de vrem ce el le dă funcția de «paznici», se pare că *daimones* care aveau grijă de indivizi uman erau închipuiți în acest fel. Heraclit, care face aluzie la Hesiod în fr. 63 (mai sus), trebu să fi acceptat aceasta. De altminteri, în acele cercuri religioase care susțineau că sufletu supraviețuiește trupului și trece prin multe reîncarnări, el era considerat un *daimo* căzut care s-ar putea înălța din nou către forma sa divină. (Acest lucru reiese cel ma clar la Empedocle, fr. 115). Există astfel o altă profunzime a acestei maxime. Ea este legată de credința în transmigrație și înseamnă: «Caracterul unui om este partea ne muritoare și potențial divină a lui». Aceasta pune un accent extraordinar pe responsa bilitatea umană și sporește conținutul etic al propoziției (Despre *daimon* vezi și mai sus).

(15) Astronomia și meteorologia

Suntem acum familiarizați cu cele mai importante și interesante părți ale mesajului lui Heraclit, dar putem adăuga câteva detalii pentru completarea analizei. El a avut niște idei mai degrabă curioase în astronomie și meteorologie, care sunt astfel rezumate de Diogenes Laertios (IX, 9-11):

> *Exalațiile se ridică atât din pământ, cât și din mare, pe de o parte de un tip de exalație strălucitoare și pură, pe de altă parte de un tip de exalație întunecată. Focul se mărește din cel strălucitor, iar umezeala din celălalt. El nu explică natura substanței înconjurătoare, dar spune că se află în ea cupe întoarse cu partea interioară spre noi, în care exalațiile strălucitoare sunt adunate și produc flăcări care sunt corpurile cerești. Cea mai strălucitoare și mai fierbinte este flacăra soarelui; căci celelalte stele sunt mai departe de pământ și din această cauză dau mai puțină lumină și căldură, pe când luna, deși aproape de pământ, nu se mișcă printr-o zonă pură. Soarele pe de altă parte se află într-o regiune strălucitoare și curată și la o distanță potrivită*[156] *de noi, și de aceea dă mai multă căldură și lumină. Soarele și luna sunt în eclipsă când cupele sunt răsturnate cu gura în sus, iar fazele lunare ale lunii se datorează întoarcerii gradate a cupei.*[157] *Ziua și noaptea, lunile, anotimpurile și anii, ploaia, vânturile și fenomenele asemănătoare sunt produse de diferite exalații. Exalația strălucitoare, aprinzându-se în cavitatea circulară a soarelui, produce ziua, în timp ce predominația exalației potrivnice ei produce noaptea: vara este cauzată de o creștere a căldurii din exalația strălucitoare, iarna printr-o preponderență a umezelii din cea întunecată. Explicația pe care el o dă celorlalte fenomene se face*

în chip asemănător. Pe de altă parte, el nu oferă nici o lămurire asupra naturii pământului, ori măcar a cupelor.

Această explicație nu pare a fi foarte inteligibilă, și aruncă laolaltă o surprinzător de variată mulțime de fenomene, sub o singură cauză generală. Și totuși ar fi caracteristic pentru Heraclit să fie întrucâtva neîngăduitor față de detaliu, și va fi respins el însuși un număr de fenomene astronomice și altele naturale, în câteva aforisme de genul celor pe care le cunoaștem. Preocuparea sa nu se găsește, precum cea a unui *physikos* milesian, în explicarea tuturor fenomenelor naturale posibile, ci exclusiv în folosirea lor în sprijinul doctrinei transformării universale reciproce (cf. Reinhardt, *Parm.* 181). Dincolo de câteva observații despre soare, nu avem nimic după ce să ne ghidăm, decât varianta târzie a compilatorului făcută ideilor sale.

Că soarele nu trebuie și nu «va depăși măsurile sale» deja am văzut (fr. 94, mai sus). El a spus de asemeni: «Dacă n-ar exista soarele, cu toată existența celorlalți aștri, ar fi întuneric»[158], un fragment a cărui interpretare, spune Kirk, «rămâne oarecum dificilă». Adică, bineînțeles, în cazul în care așteptăm un înțeles simbolic, căci nu există nici o neclaritate legată de locul comun pe care îl postulează efectiv. Cu sau fără expresia despre stele, el este un enunț simplu. Cu toate că, așa cum este, abia dacă pare să aibă vreo importanță, el își va fi găsit un loc într-o analiză a strălucirii relative a soarelui, lunii și stelelor, prin care se dădea o explicație, în modalitatea parafrazată de Diogenes, în termenii distanței relative față de pământ și a purității atmosferei. Heraclit va fi dorit de asemeni să sublinieze că ziua și noaptea reprezintă produsul aceleiași cauze (soarele), după cum este absentă sau prezentă, accentuând astfel unitatea lor fundamentală ca în fr. 57; însă aceasta înseamnă a scoate prea mult dintr-un simplu enunț.

«Soarele este nou în fiecare zi» (fr. 6), iar Platon în *Republica* (498a) spune despre cei care au abandonat filosofia că «sunt cu adevărat mult mai stinși decât soarele lui Heraclit, căci ei nu sunt niciodată reaprinși». Comentatorii de mai târziu dezvoltă acest lucru. Soarele trece pe sub pământ și este stins ori pentru că regiunile vestice sunt reci (Olympiodoros), ori pentru că se scufundă în mare (un comentariu la *Republica*): când răsare în dimineața următoare el este reaprins în est.[159] El constă din abur adunat într-o «cupă», care ia foc când se află într-o regiune de foc, și fără îndoială dobândește combustibil în continuare din aburii sau «exalațiile» pe care căldura sa le absoarbe de pe pământ. Doxografia a înregistrat-o drept o credință a lui Heraclit că «din exalația de pe pământ sunt hrănite corpurile cerești».[160]

Evident, concepția lui Heraclit despre soare datorează mult descrierii pe care i-o face Xenofan ca fiind format din nori aprinși ori drept o mulțime de scântei din exalația umedă; dar, de vreme ce ni se spune că soarele său călătorește în timpul nopții pe sub pământ de la locul său de apus din vest spre locul de răsărit din est, el nu dorea ca noutatea din fiecare zi a soarelui să fie luată în același sens radical. Potrivit lui Xenofan, soarele dispare în spațiu într-o linie dreaptă, iar apariția unui curs circular este iluzorie (mai sus). Heraclit vorbește mai degrabă de o reînnoire a soarelui decât de un soare cu totul nou, având în minte probabil două idei: (*a*) ca un corp dătător de căldură și lumină, el este nou în fiecare zi, de vreme ce flacăra sa este stinsă noaptea, (*b*) ca oricare altă flacără (și, într-adevăr, ca orice altceva din cosmos, pe care, din acest motiv, îl caracterizează el însuși drept un foc), el este în mod *constant* reînnoit prin absorbția de materie nouă. Aristotel se plânge (*Meteor.* 355a12) că dacă soarele ar fi «hrănit»

asemeni unei flăcări, așa cum spun «unii», atunci el nu ar fi nou numai în fiecare zi, cum afirmă Heraclit, ci întotdeauna nou, în fiecare clipă. Bineînțeles, aceasta este ceea ce Heraclit a crezut cu adevărat. El nu a folosit, în orice caz, limbajul exact al filosofiei, ci «săgețile înțepătoare» speciale ale exprimării profetice, lăsându-și ascultătorii să le interpreteze. Pentru scopul său, «nou în fiecare zi» a fost o expresie potrivită, pe care cei cu suflete elevate ar putea-o înțelege.

«Cupa» soarelui nu poate să nu fie legată de ideea poetică și tradițională că noaptea soarele navighează într-o cupă de aur în jurul marginii lumii pe aburul împrejmuitor al lui Okeanos de la vest la est (Mimnermos, fr. 10, Stesichoros, fr. 6 Diehl). Heraclit a simplificat lucrurile făcând cupa vehiculul soarelui în călătoria lui zilnică pe cer, scăpând astfel de instrumentarul în mod evident mitic al carului și cailor; iar extinderea ideii de cupă la lună și stele reprezintă o inovație. În orice caz, ea pare ca și cum într-o problemă atât de străină ca aceea a corpurilor cerești, el fusese mulțumit cu o raționalizare superficială care (așa cum a observat Kirk) nici măcar nu se potrivește fenomenelor; căci răsturnarea cupelor pe care el o invocă pentru a explica eclipsele și fazele lunii ar produce o eclipsă de lumină, nu «mușcătura» din discurile soarelui și a lunii, ducând în ultimă instanță la o formă de semilună, care de fapt apare (Este puțin amplificat la Aët. II, 24, 3, DK, A12: «Eclipsele sunt explicate prin răsucirea corpului în formă de cupă cu partea scobită în sus iar partea convexă în jos, expusă vederii noastre»). Cât despre alcătuirea cupelor înseși, nu știm mai mult decât Diogenes și trebuie să îl credem că Heraclit nu le-a explicat în continuare.

Relatarea care urmează despre evenimentele meteorologice și cele sezoniere este prea imprecisă pentru ca un comentariu să merite făcut.[161] Nu este ușor nici să surprindem semnificația celeilalte unice afirmații a lui Heraclit despre soare care a coborât spre noi, adică «dimensiunea lui este aceea a lungimii unui picior omenesc» (fr. 3) ori în mod alternativ «este de dimensiunea pe care pare că o are» (D.L. IX, 7). Primul enunț, deși inclus în fragmentele reale de DK, sună ca a doua jumătate a unui hexametru și se poate să fi fost dintr-o versiune versificată ulterioară a lui Heraclit, așa cum știm că a existat.[162] În sine, și rupt de context, așa cum este, s-ar putea presupune că el se referă doar la aparențe, ca o întărire a tezei că simțurile induc în eroare dacă nu sunt interpretate de către minte. Dar versiunea datorată lui Diogenes neagă explicit acest lucru. El este complet opus exemplului folosit de Aristotel în *De anima* (428b3) când vrea să ilustreze caracterul iluzoriu al aparențelor, chiar și în cazurile când știm mai bine, «soarele pare să aibă dimensiunea unui picior, deși se cunoaște că el este mai mare decât lumea locuită». Este foarte puțin probabil că Heraclit a crezut că această afirmație este cuvânt cu cuvânt adevărată, iar semnificația ei trebuie să rămână tainică.[163] Același lucru a fost spus mai târziu de Epicur, la care în orice caz, el este rezultatul teoriei sale particulare a infailibilității percepției senzoriale.

(16) Concluzie

Putem părăsi acum această uimitoare figură în mândra sa solitudine. Gândurile minții sale au fost superioare limbajului și epocii sale. După propria sa apreciere a fost un profet, purtător al legii divine pe care mulțimea de oameni este incapabilă să o înțeleagă. El nu a putut să le-o prezinte decât prin imagine și paradox. Practic aproape tot limbajul său este metaforic și doar rareori încearcă o scurtă înșiruire de argumente. Care este rostul de a discuta cu mulțimea satisfăcută cu sine?

Adevărul care l-a străfulgerat are două aspecte. În primul rând, noi concepem lumea experienței noastre drept conținând obiecte, posedând un anume caracter stabil și relativ permanent. Aceasta ne apare de asemeni drept o stare de lucruri dezirabilă astfel încât lăudăm ca fiind bună orice ordonare după câte s-ar părea armonioasă care îi permite produsului ei să rămână fără probleme așa cum este, și înfierăm ca negative forțele distrugătoare. Adevărul este cu totul altul. Ceea ce noi considerăm stabilitate și repaus nu este rezultatul vreunui acord armonios al părților, ci al unei neîncetate lupte a forțelor opuse care s-a întâmplat să atingă un echilibru al tensiunii. Efortul, mișcarea, transformarea se produc continuu, deși invizibil; lupta este condiția existenței: nu există repaus, ci numai schimbare neîncetată. «Fulgerul este la cârmă», Războiul este părinte și rege, Războiul este adevărata pace; și toate aceste lucruri sunt bune, căci pacea așa cum este concepută în mod obișnuit înseamnă moarte.

Pe de altă parte, în orice caz, acestui război constant nu i se îngăduie să se desfășoare neregulat. Dacă i s-ar permite, el ar putea înceta într-o zi. Cosmosul a existat totdeauna și va continua să existe, și acest lucru nu ar putea să fie garantat dacă ar exista o posibilitate ca vreunul dintre contrarii să câștige vreodată un avantaj permanent. În realitate, nimic contrariu nu ar putea exista, dacă contrariul său ar dispărea. În universul heraclitic preeminent stă Logos-ul, legea divină a măsurii și proporției. Toate se mișcă întotdeauna în sus și în jos pe drumul transformării, împinse la aceasta de atacurile opușilor lor ori de atacurile lor asupra acestora, însă totul în limite stricte. Calea este una circulară, pe care «începutul și sfârșitul sunt același».

În unitatea Logos-ului toate forțele opuse sunt conținute și depășite. Este acel «unic înțelept», zeul care este zi și noapte, iarnă și vară, război și pace: deci, având caracter de persoană și fiind înțelept mai presus de toate. În același timp, de vreme ce nimic nu este încă separat de materie, acest zeu are o natură ca de foc și, într-o oarecare măsură, pătrunde în întregul cosmos asemeni lui Zeus – *aither* al lui Eschil. Lumea este un organism viu, așa cum se ni se amintește de Platon, și mai târziu de stoici. Și noi avem contribuția noastră la el, noi suntem strâns legați de unitatea cosmică; căci Logos-ul este comun tuturor, propriile noastre suflete sunt de foc și prin treapta intermediară a aerului suntem în contact direct, prin respirație, cu rațiunea cosmică. Nici atunci când dormim nu putem fi cu totul separați. Trăim încă, deși legătura noastră cu «cel comun» a devenit atât de fragilă, în absența percepției prin simțuri care să slujească drept material pentru gândirea noastră, încât suntem închiși într-o lume proprie a iluziei. Heraclit ne îndeamnă să nu aducem această condiție rușinoasă în perioada cât suntem treji. Trebuie să îngrijim natura de foc a sufletului astfel încât atunci când el este eliberat de aburii umezi ai corpului, să poate fi pregătit pentru a se reuni cu focul – Logos. Drumul spre acest țel este drumul înțelegerii. Nu este relevant dacă îndeplinim sau nu riturile cunoscute ale credinței. Realizate fără înțelegere, ele sunt pur și simplu dezgustătoare, însă dacă ele ne ajută să înțelegem unitatea din spatele curgerii și multiplicității fenomenelor, ele pot face bine.

NOTĂ. Nu s-a făcut nici o menționare în acest capitol a oricărei conexiuni posibile a gândirii lui Heraclit cu Persia, în particular cu zoroastrismul. Logos-ul său a fost uneori comparat cu conceptele zoroastriene de *Ahuna Vairya* (drept Cuvânt divin) și *Vohu Mana* (ca Intelect Universal), și s-a crezut că este posibil să se găsească la Heraclit (așa cum a făcut Plutarh) același dualism ca în religia persană. Toate acestea au fost omise

deoarece nu există în realitate nici o dovadă sigură a unui contact sau asemănări, ci doar un spațiu pentru speculație și părere. În același timp, este adevărat că Heraclit a fost un supus al regelui Darius și, în mod tradițional, s-a crezut că a fost prietenul său; că unui dintre fragmentele sale oferă prima apariție în literatura greacă a titlului de mag; și că el a acordat un statut suprem și divin focului. Cei interesați pot fi îndrumați către rezumatul concis și obiectiv, cu bibliografie, al lui S. Wikander în *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, 57-9.

ANEXĂ

Enunțul despre râu

Mărturia că Heraclit a spus (indiferent în care cuvinte grecești), «Nu te poți scufunda de două ori în același râu», este probabil cea mai puternică dovadă pentru autenticitatea tuturor fragmentelor. Nu ar fi nevoie să o repetăm din nou, dacă nu s-ar întâmpla ca unii cercetători să o fi pus sub semnul îndoielii în favoarea aspectului neparadoxal și necaracteristic al cuvintelor, care apare numai la Arius Didymos, așa cum este citat de Eusebios (DK, 22B12): «Peste cei care coboară în aceleași râuri, alte și din nou alte ape curg». De vreme ce pretenția că această propoziție reproduce cuvintele originale ale lui Heraclit a primit sprijinul lui Kirk (a cărui traducere o folosesc aici), ar fi fost mai bine ca dovezile să fie prezentate. Dar deoarece argumentele lui Kirk au fost deja atacate de Vlastos (*AJP*, 1955, 338-44), mă voi mulțumi să fac ceva mai mult.

(*a*) *Platon*, Crat. *402a: «Eu cred că Heraclit spune că toate trec și nimic nu rămâne, și asemuind lucrurile existente cu unda unui râu el spune că nu te poți scufunda de două ori în același râu».*

λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.

(*b*) *Aristotel*, Metaph. *1010a13: «Cratylos l-a criticat pe Heraclit pentru că a spus că este imposibil să te scufunzi de două ori în același râu: după părerea lui nu poți face acest lucru nici măcar o dată».*

Κρατύλος... Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ'ἅπαξ.

(*c*) *Plutarh*, De E, *392B: «Potrivit lui Heraclit, nu este posibil să te scufunzi în același râu de două ori, nici să mențiii de două ori vreo substanță muritoare într-o singură stare permanentă».*

ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν.

(*d*) Qu. Nat. *912A: «Nu te poți scufunda de două ori în același râu, după cum spune Heraclit, căci ape proaspete curg continuu».*

ποταμοῖς γὰρ δὶς τοῖς αὐτοῖς οὐκ ἂν ἐμβαίης, ὥς φησιν Ἡράκλειτος· ἕτερα γὰρ ἐπιρρεῖ ὕδατα.

(*e*) Ser. Num. Vind. *559C: «Înainte de a ști unde suntem, vom pune să fie aruncate toate în râul lui Heraclit, în care spune el nu ne scufundăm de două ori, deoarece natura în transformările ei mută și modifică totul».*

ἢ λήσομεν εἰς τὸν Ἡρακλείτειον ἅπαντα πράγματα ποταμὸν ἐμβαλόντες, εἰς ὃν οὔ φησι δὶς ἐμβῆναι, τῷ πάντα κινεῖν καὶ ἑτεροιοῦν τὴν φύσιν μεταβάλλουσαν.

Plutarh îl citează frecvent pe Heraclit, și în mod clar el nu și-a luat citatele de la Platon; și nu ne lasă în îndoială, așa cum el însuși nu a avut îndoieli, asupra a ceea ce a spus Heraclit.

(*f*) *Simplicius,* Phys. *77.31 vorbește despre «curgerea continuă care face să alterneze toate lucrurile, pe care Heraclit a descris-o în termeni enigmatici în propoziția «Nu te-ai putea scufunda de două ori în același râu», asemuind devenirea cu o curgere continuă a râului, ca având mai mult din neființă decât din ființă».*

τὴν συνεχῆ ῥοὴν τὴν πάντα ἐναλλάσσουσαν, ἣν ὁ Ἡράκλειτος ᾐνίξατο διὰ τοῦ 'εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς μὴ ἂν ἐμβῆναι', τῇ ἐνδελεχεῖ τοῦ ποταμοῦ ῥοῇ τὴν γένεσιν ἀπεικάζων πλέον τὸ μὴ ὂν ἔχουσαν τοῦ ὄντος.

(*g*) Ibid. *1313.8: «Filosofii naturaliști care îl urmează pe Heraclit, privitor la fluxul continuu al devenirii, ... spun destul de firesc că toate sunt mereu în curgere și că nu te poți scufunda de două ori în același râu».*

τοὺς δὲ περὶ Ἡράκλειτον φυσιολόγους εἰς τὴν ἐνδελεχῆ τῆς γενέσεως ῥοὴν ἀφορῶντας... εἰκὸς ἐστι λέγειν ὅτι ἀεὶ πάντα ῥεῖ καὶ ὅτι εἷς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς οὐκ ἂν ἐμβαίης.

Va fi cu siguranță acceptat că acest lucru este o dovadă impresionantă a faptului că în ochii celor care cel mai probabil știu și pe a căror mărturie a cuvintelor lui Heraclit suntem înclinați să o acceptăm în alte situații, el a spus «Nu te poți scufunda (*sau* este imposibil să te scufunzi) în același râu de două ori». Care este dovada că el s-a exprimat altfel?

Autorul, din primul secol î.Cr., al unei lucrări despre alegoriile lui Homer (numit și el Heraclit, dealtfel necunoscut), după ce citează profund greșit fr. 62, continuă: «Și din nou el spune: ‹Coborâm și nu coborâm în aceleași râuri, suntem și nu suntem›» (Heracl. Homer. *Qu. Hom.* 24, fr. 49*a* DK: ποταμοῖς τοῖς αὐτοις ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν). Aceasta poate fi comparată cu Seneca, *Ep.* 58, 23: «După cum afirmă Heraclit, în același râu coborâm și nu coborâm de două ori; căci numele râului rămâne același, dar apa a curs» (*hoc est quod ait Heraclitus: in idem flumen bis descendimus et non descendimus. manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est*). În primul pasaj unii editori au presupus că «de două ori» (δὶς) a dispărut din MSS. În orice caz cuvintele τοῖς αὐτοῖς arată că înțelesul este același, căci separat de absurdul «ne scufundăm în aceleași râuri» (adică fiecare dintre noi se scufundă în aceleași râuri ca ceilalți), «același» poate doar să însemne aceleași râuri în care ne-am scufundat înainte. De vreme ce sursele noastre sunt de acord că această alegorie a stat pentru un gând fundamental al lui Heraclit, el însuși poate foarte bine să-l fi postulat mai mult decât o dată, în termeni ușor diferiți. Este cu siguranță tentant să presupunem că ceea ce Vlastos a numit forma «da-și-nu» este a lui (cf. «dorește și nu dorește» din fr. 32, «întregurile și neîntregurile» din fr. 10). Seneca, într-un stil destul de plat, dezvoltă explicația dată în altă parte, care ar putea să fie a lui Heraclit însuși: ne putem scufunda de două ori în același râu – să spunem Tamisa ori Cam – dar în alt sens el nu este același, căci apa în care te scufunzi a doua oară înainte nu era acolo. De aceea, în această formă

maxima este în esență aceeași ca și în cealaltă formă în care este regulat citată de la Platon încoace, și care eu cred că reprezintă mult mai fidel ceea ce Heraclit însuși a spus.

Cuvintele «suntem și nu suntem» sunt irelevante pentru această analiză, numai dacă ele slujesc sau nu la a compromite propoziția precedentă. Sunt de acord cu Vlastos că luând verbul în sensul său existențial complet, ele exprimă un sentiment cu totul heraclitic. Ele au fost considerate ca făcând o trecere bruscă, și nu este improbabil ca tizul incult al lui Heraclit să fi alăturat două formulări care erau astfel chiar la Heracl Însă el a avut temeiul său pentru a face astfel, căci ele amândouă exemplifică aceeaș doctrină heraclitică, că așa-numitele entități naturale ori substanțe nu au ființă în permanență, ci suferă un flux constant de transformare și reînnoire.

Există în cele din urmă forma citată de Alius Didymus, care este de dorit să fie citată în contextul ei întreg (fr. 12DK, *Dox.* 470 sqq.):

> *Privitor la suflet, Cleanthes, alăturând opiniile lui Zenon de cele ale altor filosofi naturaliști, pentru comparație, spune că Zenon numește sufletul o exalație dotată cu sensibilitate, așa cum afirmă și Heraclit. Căci el, dorind să demonstreze că sufletele devin continuu inteligente prin vaporizare*[1]*, le compară cu râurile, exprimându-se astfel: peste cei care se scufundă în aceleași râuri alte și din nou alte ape curg. Iar sufletele sunt exalate din substanțele umede.*
>
> περὶ δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύκρισιν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικούς φησιν ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡ. βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι, ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως· ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ, καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται.

Dacă ultima propoziție este direct atribuită lui Heraclit este îndoielnic, dar așa cum arată fr. 36 («... din apă vine sufletul»), ea reprezintă credința lui. Diferența evidentă dintre aceste pasaje și celelalte este aceea că aici maxima despre râuri este aplicată anume la suflete, în timp ce în celelalte referința este la tot ceea ce este la fel. Cea mai bună soluție este probabil de a accepta corecția lui Meewaldt (n. 1 mai sus), caz în care observăm că această comparație este aplicată sufletelor, ținând seama de o caracteristică pe care ele o împărtășesc cu toate celelalte lucruri, anume că ele sunt reînnoite constant, nefiind niciodată substanțial aceleași. De asemenea, cuvintele «alte și din nou alte ape curg» apar într-o formă ușor prescurtată la Plutarh (vezi mai sus), și probabil în această formă explicația a fost adăugată de Heraclit însuși (și posibil de asemeni în fr. 88 mai sus). Cât despre afirmația în întregimea ei, pot doar să spun (împotriva lui Kirk) că balanța dovezilor este puternic în favoarea faptului că ea este o formă condensată a primului citat, și în mod corect, oferită nouă de Platon.[2]

NOTE

NOTĂ INTRODUCTIVĂ LA EDIȚIA ÎN LIMBA ROMÂNĂ*

* Mulțumim în mod deosebit Prof. Dr. G.E.R. Lloyd de la Colegiul Darwin, Cambridge, colaborator al lui W. K.C. Guthrie, care a avut amabilitatea să ne pună la dispoziție materialele necesare. Am folosit un *obituarius* publicat de G.E.R. Lloyd, «William Keith Chambers Guthrie» în *Proceedings of the British Academy*, 1982, p. 561-577.

1. În 1950 a editat postum textele nepublicate ale lui F. M. Cornford, *The Unwritten Philosophy*.

2. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923.

3. H. von Arnim, «Aristoteles' *Metaphysik* K und B» în *Wiener Studien*, 1929.

4. Vezi *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man* (Cornell University Press, Ithaca, New York, 1965).

5. *A History of Greek Philosophy. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, 1962, respectiv *A History of Greek Philosophy. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, 1965.

6. *A History of Greek Philosophy. The Fifth Century Enlightenment*, 1969.

7. *A History of Greek Philosophy. Plato, the Man and his Dialogues*, 1975 și respectiv *A History of Greek Philosophy. The Later Plato and the Academy*, 1978.

8. Vezi «Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries», în *Journal of Hellenic Studies*, 77, 1957, p. 35-41.

9. Teză contrazisă printre alții de J. G. Stevenson, «Aristotle as Historian of Philosophy», în *Journal of Hellenic Studies*, vol. 94, 1974, pp. 138-143.

10. A fost tradusă doar parțial «Introducerea» la volumul al III-lea al *A History of Greek Philosophy* în *Filosoful-Rege?*, ed. M. Flonta, Humanitas, 1992.

PREFAȚĂ

1. Hermann Fränkel, prefața la *Dichtung und Philosophie* trad. în lb. engleză

2. Este vorba despre *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, editată de A. H. Armstrong și apărută în 1967 (n. t.).

3. Prefața la *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Faber, 1958.

Cap. 1. INTRODUCERE ȘI REZUMAT

1. *The Scientific Adventure*, Pitman, 1952, 168.

2. *Fiz.* 265 b 24.

3. *Part. An.* 642a28.

4. *Tusc.* v, 4, 10; *Ac.* I, 4, 15.

Cap. 2. ÎNCEPUTURILE FILOSOFIEI ÎN GRECIA

1. Despre Hesiod ca predecesor al autorilor de cosmogonii filosofice, vezi O. Gigon, *Der Ursprung*, cap. 1, și F. M. Cornford, *Princ. Sap.*, cap. 11. Una dintre cele mai interesante figuri de la această limită mit-filosofie este Pherekydes din Syros în secolul al VI-lea. În legătură cu el vezi excelenta descriere a lui Kirk în KR, 48-72.

2. Pliniu, *N. H.* V, 112: *Miletus Ioniae caput... super XC urbium per cuncta maria genetrix.* Cf. Hiller v. Gaetringen în *RE*, XV, 1590.

3. Aristotel, *Metaph. A*, 982b12; Platon, *Theaitetos* 155d.

4. Este adevărat și relevant din punct de vedere istoric faptul că termenul σοφία a căpătat înțelesul de înțelepciune filosofică pornind de la sensul original de îndemânare într-un anumit meșteșug sau artă. Un tâmplar priceput, un chirurg, pilot, poet sau muzician cu har aveau fiecare σοφία sa aparte. Totuși nu acesta era sensul vizat de cei care foloseau termenul de φιλοσοφία.

5. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, 208.
6. Herodot I, 17 sqq.
7. W. P. D. Wightman, *The Growth of Scientific Ideas*, p. 4.
8. Vezi p. 53 sq. mai jos.
9. Herodot, II, 109, Aristotel *Metaph.*, 981b23. Pentru o comparație a celor două fragmente vezi mai jos, p. 46.
10. Cf. Interesanta dezbatere asupra lui Hdt. II, 109 și Ar. *Metaph.* 981b21 sqq. dintre C. Macdonald și J. Gwyn Griffiths în *CR*, 1950, 2 și 1952, 10.
11. Preocuparea practică a egiptenilor pentru matematică reiese de asemeni dintr-o afirmare a ei în dialogul *Legile* (819) al lui Platon, unde este mai evidentă deoarece Platon arată o mare admirație și îi îndeamnă pe greci să urmeze exemplul egiptenilor. Mare parte din aritmetica egipteană era echivalentul *logisticii* grecești. (Vezi eseul lui Karpinski, «The Sources of Greek Mathematics» în traducerea lui Ooge a lucrării *Introductio Arithmeticae* a lui Nicomachus.
12. S. F. Mason, *A History of the Sciences* (1953), 7; V. Gordon Childe, citat de Wightman, *op. cit.*, 4.
13. Arthur Lane observă foarte corect în cartea sa *Greek Pottery* (1948), II: «Se poate ajunge la conceptul de formă prin mijloace empirice, ca accident fericit survenit în urma manipulării experimentale a unui material; sau este un concept ce există deja în minte, străduindu-se prin orice mijloace să dobândească o formă tangibilă. Literatura, filosofia și arta grecilor ne arată că atitudinea conceptuală față de formă era mai profund înrădăcinată la ei decât la orice alt popor cunoscut. Dacă judecăm după decorațiile «geometrice» ale străvechilor vase de lut, s-ar putea crede că erau complet lipsiți de interes față de lumea fenomenelor naturale înconjurătoare. Le era imposibil să perceapă un obiect și apoi să-l transpună ca atare într-o operă de artă reproductivă. După perceperea imediată urma un chinuitor proces mintal de creare a conceptului; astfel, pe o vază «geometrică» se vede cum arăta conceptul timpuriu de «om».
14. R. Baccou, *Histoire de la science grecque*, 33.
15. O analiză mai detaliată a sensurilor termenului λόγος este dată mai jos în legătură cu Heraclit (p. 280 sqq.).

Cap. 3. MILESIENII

A. INTRODUCERE

1. Kern, *De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis*; E. Rohde, *Psyche*, Apendice 9 «The Great Orphic Theogony». Pentru o discuție generală asupra acestei probleme vez Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, cap. I.
2. *Metaph.*, A, 983b20.
3. *Metaph.*, B, 1000a18; Λ, 1074b3.
4. Aristotel, *Metaph.* A, 982b18 și tot cap. ... Frankfort, *Before Philosophy*, 24.
5. Vezi notele asupra surselor, p. 19 sq.
6. J. McDiarmid (*Harv. Stud. in Class. Philol.* 1953) a arătat că lucrarea lui Teofrast Φυσικῶν Δόξαι a fost puternic influențată de descrierile date de Aristotel presocraticilor. Acest articol trebuie folosit cu precauție; este mult prea hazardat să facem afirmații precum cea de la pagina 121: «Nu există nimic în poemul lui Parmenide care să justifice această interpretare a Căii Opiniei», de vreme ce avem la dispoziție doar câteva pasaje despre Calea Opiniei. O concluzie mai corectă despre Teofrast se poate găsi în Kahn, *Anaximander*, 17-24.
7. Vezi mai jos p. 70-1. Aceste remarci despre meritele lui Aristotel ca istoric sunt dezvoltate în Guthrie, *JHS*, 1957 (i), 35-41.
8. În tradiția doxografică Anaximandru este διάδοχος καὶ μαθητής al lui Thales (Teof. *apud* Simpl., DK, 12A9); πολίτης καὶ ἑταῖρος (*id.*, DK, A17; cf. Cic. *Ac. Pr.*, II, 118 *popularis et sodalis*, Burnet, *EGP*, 50, n. 4); γνώριμος καὶ πολίτης (Strabon, DK, A6); ἀκροατής (Hippol., DK, A11). Vezi Kahn, *Anaximander*, 28f. Anaximene ἤκουσεν Ἀναξιμάνδρου (Diog. Laert. DK, 13A1); este ἑταῖρος al său, (Teof. *apud* Simpl., DK, A5); *auditor, discipulus et successor* (Cicero, Augustin, Pliniu în DK, A9, 10, 14a).

Despre argumentele moderne privind existența unei școli regulate cf. L. Robin, *Greek Thought*, 33 sqq., Burnet, *EGP*, Introd. § 14. S. Oświecimski în *Charisteria T. Sinko*, p. 233: «Atrag atenția asupra faptului că expresia ‹școală› trebuie luată literal, păstrând proporțiile bineînțeles, în înțelesul modern al termenului. Nu cred că este necesar să dovedim asta aici, așa cum L. Robin și A. Rey (*La Science dans*

l'Antiquité, II, 32) au făcut-o destul de convingător. Luând în considerare continuitatea evidentă și acordul în principalele chestiuni legate de idei, de metode, și de direcția generală de cercetare ale celor trei milesieni pe care tradiția îi asociază prin expresiile [citate mai sus], ar fi foarte ciudat ca într-un oraș atât de activ și bogat precum Miletul – în afară de moștenirea vechii culturi minoice el a absorbit și civilizația egipteană și babiloniană – să nu fi existat ceva ca o școală, o ‹breaslă› intelectuală, sau așa cum o numește A. Rey (*op. cit.*, 56) ‹*la corporation philosophico-scientifique*›. Ar putea fi așa, mai ales că toată Antichitatea, înainte de toate Orientul, a cunoscut diferite tipuri de colegii de preoți, magi, astrologi, pentru a nu menționa și creația exclusiv grecească a școlii științifice monastice înființată de Pitagora.»

B. THALES

1. 584 după calculele astronomice, în care numărul anilor este mai mic cu unu decât în sistemul de calcul cronologic. Tannery (*Pour l'hist. de la science hellène*, 57) accepta chiar anul 610, dar era practic singurul. S-a discutat mult despre această problemă; următoarele opinii merită citate întrucât oferă informații și asupra celorlalte: T. L. Heath, *Aristarchus*, 13-18; *ZN*, 254, n. 1; Boll, art. «Finsternisse", în *RE*, VI, 2341, 2353; G. J. Allman, art. «Thales» în *Ency. Brit.* [11]; Burnet, *EGP*, 41-4; O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, 136.

2. La fel Ed. Meyer în *RE*, II, 1865, care situează domnia lui Astyages între 584 și 550. Cf. How și Wells, *Commentary on Herodotus* (1912, retipărit 1949), I, 94, 383; Heath, *op. cit.* 15, n. 3.

3. C. Brugmann (*Idg. Forsch.* XV, 87-93) argumenta că semnificația etimologică originală a expresiei ἐνιαυτός nu era «an», ci «loc de repaus» al soarelui (de la ἐνιαύω; cf. de exemplu, *Od.* X, 469), deci solstițiu. Inspirat de această interpretare, Diels sugerează (*Neue Jahrbb.*, 1914, 2) că Herodot folosea termenul în sensul său original. Dacă ar fi așa, atunci Thales ar fi prezis că eclipsa va avea loc înainte de solstițiul de vară, adică înainte de sfârșitul lui iunie 585. Aceasta ar infirma presupunerea că Thales s-a bazat pe faptul că eclipsa ce a avut loc în Egipt în anul 603 s-a produs exact cu un ciclu înainte (vezi mai jos), deoarece aceasta a avut loc pe 18 mai (gregorian). Totuși această sugestie nu a fost luată în seamă – Kranz în ediția a cincea a lucrării lui Diels *Vorsokratiker* scrie: «Da Herod. ein ganzes Jahr Spielraum lässt...» – și fără îndoială este mult mai probabil că Herodot va fi folosit termenul în sensul mult mai uzual pe atunci de «an». Se pare că Neugebauer (*loc. cit.*) nu a știut de sugestia lui Diels.

4. Lexicon bizantin din jurul anului 1000 d.Cr., cunoscut până de curând sub denumirea de «Suidas» (sau «Suda»).

5. Acest lucru a fost demonstrat de O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, 136; cf. 114. În privința interpretării mărturiilor babiloniene Neugebauer dă dovadă de competență, dar apar unele îndoieli asupra felului în care manipulează sursele atunci când leagă de Thales concluzia articolului lui R. M. Cook despre ionieni, din *JHS*, 1946, 98 («Sunt tentat să conchid că nu avem destule date pentru a afirma în mod categoric că în secolele al șaptelea și al optulea ionienii erau pionierii progresului în Grecia; în lumina dovezilor actuale, cred mai degrabă contrariul»), fără a menționa că mai devreme, la pagina 92, Cook îi excludea explicit din raționamentul său pe filosofii secolului al șaselea.

6. G. Schiaparelli, *Scr. sulla storia della astron. antica*, I, 74: «Quanto alle ecclisse di sole, essi non potevano riuscire, data la loro ignoranza della sfericità della terra, e la nessuna idea che avevano dell'effetto della parallasse.»

7. Din palatul lui Sennacherib din Ninive; publicat pentru prima dată de către G. Smith, *Assyrian Discoveries*, 409. Cf. Schiaparelli, *loc. cit.*, Tannery, *Pour l'hist. de la science hell.* 59, Heath, *op. cit.*, 16 sqq.

8. Diels, *Neue Jahrbb.* XXXIII, 2, n.1, Boll în *RE*, VI, 2341, Burnet, *EGP*, 44, n. 1.

9. Interesantă, chiar dacă nu foarte relevantă, este sugestia că istoria lui Cadmos, și multe alte referiri ale grecilor la fenicieni («pieile-roșii») s-ar putea să aparțină de fapt locuitorilor insulei Minoa, azi Nísos Amorgós. (T. J. Dunbabin, *The Greeks and their Eastern Neighbours*, 35).

10. Deși în opinia lui G. Thompson sugestia n-ar fi avut nici o valoare din punct de vedere militar în situația creată după căderea Sardesului (*The First Philosophers*, 253).

11. Și totuși acesta este cel despre care profesorul Cherniss ar dori să credem că atunci când relatează că s-a spus că Thales consideră apa drept începutul tuturor lucrurilor, tot ceea ce el a găsit a fost afirmația că pământul plutește pe apă, din care a construit restul (*J. Hist. Ideas*, 1951, 321).

12. Farrington, *Greek Science*, I, 31. Povestea cu privitul stelelor va fi fost de asemenea atribuită lui Thales în calitate de filosof tipic sau ideal. O versiune mai trivială a acestei întâmplări este povestită despre Socrate, în *Norii* lui Aristofan, 171–3.

13. *EGP*, 45 sqq. Cf. și Frank, *Plato u. d. sog. Pyth.*, n. 201, p. 361 sqq.

14. Cf. Cohen și Drabkin, *Source Book in Greek Science*, 34, n. 2 și 44: «Așa cum primele încercării de demonstrație diferă considerabil față de demonstrațiile canonice ulterioare, tot astfel matematicianul modern nu poate fi întotdeauna mulțumit de demonstrațiile lui Euclid». «Cerințele unei construcții matematice sau ale unei demonstrații diferă de la o epocă la alta, fiind perfect adevărat că la începuturile matematicii în Grecia ele probabil difereau chiar de la o generație la alta.» Despre teorema lui Thales de mai sus (3), Eudemos spune de fapt că a fost descoperită de Thales, dar că demonstrația științifică (ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις) a fost elaborată de Euclid (Eud. ap. Procl. *Eucl.* p. 299 Friedl.).

15. Thales nu a scris decât o *Astronomie Nautică* (Simpl.); și-a exprimat concepția în versuri (Plut.); a scris o operă *Despre principiile prime* în cel puțin două cărți (Galen citează un pasaj care conține evident câteva anacronisme și pe care le consideră ca fiind din cartea a doua); unii spun că nu a scris nimic, *Astronomia Nautică* fiind a lui Phocos din Samos, alții spun că scris doar două tratate, despre solstiții și despre echinox. (D.L.; toate pasajele se găsesc în DK, A2, B1 și 2). Curios, pentru Proclos (A20) afirmația lui Thales că cele două unghiuri de la baza unui triunghi isoscel sunt egale are un caracter arhaic pentru că folosește termenul de «similar» (ὅμοίας) în loc de «egal» (ἴσας); dar, față de ignoranța și confuzia frecvente la alți autori, nu trebuie acordată importanță prea mare acestui fapt.

16. Nu doar Aristotel, ci oricine analizează istoria gândirii va interpreta inevitabil concepțiile anterioare în limbajul vremii sale. Chiar pretenția arogantă a lui Aristotel că știe exact ce doreau să spună predecesorii săi, mai bine chiar decât ei înșiși, este un defect de care nici unul dintre noi nu scapă pe deplin. Whitehead scria: «Tot ce este important a fost spus anterior de către cineva care nu i-a realizat importanța». Ideile atribuite aici lui Thales și succesorilor lui nu implică defel «definiții ale identității și diferenței formulate în consecință de logica eleată și nici distincția între subiect și atribut dezvoltată prima oară de Socrate și Platon» (McDiarmid, *Theoph. on the Presoc. Causes* 92), iar afirmația că Aristotel «poate comenta teoria fizică a lui Homer în același context cu cele ale filosofilor naturii» este foarte nedreaptă. Thales este pentru el ἀρχηγὸς τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας.

17. L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, 404.

18. *The Mind and its Place in Nature*, 76.

19. Pentru o analiză mai completă legată de ἀρχή, vezi W. A. Heidel în *CP*, 1912, 215 sqq. Kirk (*KR*, 89) presupune că Thales s-ar fi gândit doar la primul sens. Vezi și observațiile sale prudente la p. 92 sqq.

20. F. Heinimann, *Nomos und Physis*, 158 cu n. 1 Cf. W. A. Heidel despre Aristotel, *Metaph.* 1069a25, 988b22 și alte fragmente (*Proc. Am. Acad.*, 45, 1910-11, 122, n. 166): «Este evident că Aristotel dezvoltă aici critica lui Hippocrate împotriva moniștilor, π. φύσ. ἀνθρ. I»).

21. *De Nat. Hom.* I (VI, 32 Littré). Scriitorul dă impresia că se referă la gânditorii contemporani. Cf. cuvintele introductive ὅστις μέν εἴωθεν ἀκούειν λεγόντων, și puțin mai jos: γνοίη δ' ἄν τις [...] παραγενόμενος αὐτέοισιν ἀντιλέγουσιν. Unele teorii moniste par să fi dăinuit până la sfârșitul secolului al IV-lea, dar dacă vreun gânditor a denumit pământul ca unic ἀρχή acesta poate să fi fost doar Xenofan, deși contemporanul său care va fi susținut că focul este ἀρχή e greu de identificat.

22. O origine babiloniană pentru teoria lui Thales a fost sugerată cu mult timp în urmă, în 1885, de către Bertholdt (*Les Origines de l'alchimie*, 251).

23. *Hist. Persian Empire*, 211.

24. Lucru sugerat mai demult de E. H. Meyer. Vezi remarcile critice ale lui F. Lukas, *Kosmogonien*, 154, n., și mai recent U. Hölscher, *Hermes*, 1953, 385, n. 3, 387.

25. θερμότης ψυχική, *Gen. Anim.*, 762a20; cf. si *De Vita et Morte*, 469b7 sqq. Despre rolul jucat de căldură în dezvoltarea timpurie a fătului în uter vezi și π. φύσιος παιδίον, 12, citat de Baldry, în *CQ*, 1932, 27.

26. Hippon era un personaj de la jumătatea secolului al V-lea, menționat de Aristotel din nou în *De Anima* (405b2) ca susținător al ideii că sufletul este alcătuit din apă.

27. Mai mult, așa cum arăta profesorul Baldry (*CQ*, 1932, 28), interesul față de procesul nașterii și față de alte fenomene legate de sex este o trăsătură des întâlnită la societățile primitive, cu mult înaintea studiului altor aspecte ale biologiei. Să observăm că Aristotel se referă la umiditatea spermei ca posibil argument în favoarea alegerii făcute de Thales (cf. Baldry, p. 33). McDiarmid (*Theophr. on the Presoc. Causes*) reia din păcate afirmația că «pe vremea lui Thales domeniul de interes predominant pare a fi meteorologia», referindu-se doar în treacăt la Burnet, *EGP*, 48-9.

28. F. M. Cornford, *Princ. Sap.* 179.

29. Cf. Simpl. *Phys.* 25.11, διὸ τὴν γῆν δυσκίνητον καὶ δυσμετάβλητον οὖσαν οὐ πάνυ τι ἠξίωσαν ἀρχὴν ὑποθέσθαι. Referitor la un animism asemănător în gândirea infantilă, vezi cercetările lui Jean Piaget, așa cum au fost ilustrate în lucrările *Concepția copilului despre lume, Ideea de cauzalitate la copil* și altele de mai târziu.

30. Burnet, *EGP*, 12, n.3, Ueberweg-Praechter, I, p. 42.

31. *J. Hist. Ideas*, 1943, 166, n. 12.

32. Astfel Ueberweg-Praechter, I, 44. Felul în care Burnet se referă la Aristotel *Part. Anim.* 645a17 în această privință (*EGP*, 50, n. 3; *iar nu* 645a7) pare irelevant, iar afirmația sa că «și aici sunt zei» înseamnă doar că «nici un lucru nu este mai divin decât altul» este cu siguranță surprinzătoare.

33. Aici apare o problemă interesantă care, deși ceva mai speculativă decât altele legate de Thales, merită tratată într-o notă de subsol. Burnet (*EGP*, 50) acceptă că probabil Thales ar fi afirmat că se află suflet în magnet și în chihlimbar (afirmație care nu are caracteristicile unei maxime), dar spune că n-ar trebui să presupunem că el ar fi generalizat pornind de aici. Căci «să spui că magnetul și chihlimbarul sunt vii înseamnă să presupui că alte lucruri nu sunt». (La fel și Ueberweg-Praechter, I, 45 și Oświecimski, *Thales*, 249). Acest lucru este plauzibil *prima facie*: remarcabil în comportarea magnetului și a chihlimbarului este tocmai faptul că în această privință ele se *deosebesc* de alte lucruri. Dar observarea acestui comportament la ceva care nu aparține regnului animal sau vegetal trebuie să fi avut asupra gândirii științifice primitive efectul opus. Mai mult, chihlimbarul prezintă această proprietate uimitoare doar când este încălzit prin frecare sau prin alte metode, fapt care îi va fi sugerat în mod firesc lui Thales că și alte tipuri de substanță și-ar putea manifesta caracterul lor psihic dacă am descoperi metoda potrivită prin care să-l punem în evidență. Dacă așa stau lucrurile, atunci aceasta ar fi prima ocazie în care grecii își vor fi dat seama de valoarea experimentului.

Argumentul lui Burnet s-ar aplica în egală măsură afirmației că toate lucrurile sunt apă. Aparentul *contrast* dintre natura umedă a apei, împărtășită și de alte substanțe umede, și natura fierului, de exemplu, este cea mai frapantă pentru un observator. Doar sub acțiunea căldurii metalul își dezvăluie proprietatea de a se lichefia.

34. *Harv. Stud.* 22, 142, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 1906, 340. Cf. Hipp. *De Victu*, 1, 3 (VI, 472 Littré): τὸ μὲν γὰρ πῦρ δύναται πάντα διὰ παντὸς κινῆσαι, τὸ δὲ ὕδωρ πάντα διὰ παντὸς θρέψαι.

35. W. P. D. Wightman, *Growth of Scientific Ideas*, 10.

36. Cf. F. M. Cornford, *Princ. Sap.* cap. 12, K. Marót în *Acta Antiqua*, 1951, 35-63.

37. Diod. 1, 7. Diels-Kranz include acest fragment printre cele ale lui Democrit (68B5, vol. II, p. 135), dar e mai probabil să fi fost anterior atomiștilor. Pentru datare și surse vezi referințele la Guthrie, *In the Beginning*, 122, n. 10 și în plus Pfligersdorffer, *Stud. zu Poseidonios*, 100-46.

38. Fr. 484 Nauck:

οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,
ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία·

ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,
τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος
δένδρη πετηνὰ θῆρας οὕς θ' ἅλμη τρέφει
γένος τε θνητῶν.

39. În această privință vezi Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, cap. IV.

40. D.L., *proem.* 1, 3: ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι.

41. C. F. von Weizsäcker, *The World-View of Physics*, 30.

42. *Man on his Nature*, 121 (ed. Pelican, 113 sqq.)

43. *Growth of Scientific Ideas*, 10.

C. ANAXIMANDRU

1. Despre data de naștere a lui Anaximandru, vezi Heidel în *Proc. Am. Ac.* 1921, 253 sq.

2. Vezi p. 54, n. 4, mai sus.

3. Hippocr. *De Vet. Med.* 20 (1, 620 Littré), Platon, *Lys.* 214b, *Phaidon*, 96a, Eur. fr. 910 Nauck, Xen. *Mem.* I, 1, 11, Ar. *Gen. et Corr.* 333b18, *Phys.* 185a18 (citat de Verdenius, *loc. cit.* mai jos). Pe baza unora dintre acestea, Heidel (*Proc. Am. Acad.* XLV, 1910, 81) a spus: «Este justificat să fim siguri că operele filosofice erau în mod obișnuit citate ca purtând titlul π. φύσεως, un timp înainte de sfârșitul secolului al V-lea», și Verdenius (*Mnemos.* 1947, 272-3): «În secolele al IV-lea și al V-lea π. φύσεως a fost evident considerat drept titlul autentic al operelor filosofice timpurii».

4. Sext. *Adv. Math.* VII, 65 (DK, 82B3) ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ...

5. Pentru texte din tradiția geografică grecească ce vin în sprijinul acestui pasaj (D. L. II, 2, Agathemeros în DK, 12A6 etc.) vezi Heidel, *op. cit.* 247; iar pentru detalii ipotetice despre natura hărții lui Anaximandru, Kahn, *Anaximander*, 82-4.

6. εὗρε D. L., κατεσκεύασε Euseb., εἰσήγαγε Suda.

7. Cicero neagă că acesta era un act de divinație și-l compară cu previziunile făcute de doctori, marinari și țărani datorită îndemânării lor particulare și experienței, numindu-l pe Anaximandru «*physicus*». Ar fi interesant de știut cum a făcut Anaximandru acest lucru: probabil observând comportamentul berzelor, asemenea locuitorilor din apropierea localității Larissa la cutremurele din 1954. (*The Times*, 3 mai 1954: «Am urmărit berzele toată ziua: este cel mai bun mod de a ști când se produce».

8. Burnet nu a avut nici o îndoială (*EGP*, 52), însă vezi acum W. Darsow în *Jh. D.A.I.* 1954, 101-17: statuia, se pare, reprezintă o femeie, iar numele trebuie să fie al celui care a donat-o sau a dedicat-o.

9. Vezi D. L. II, 2 τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποίηται κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν.

10. Câteva opinii anterioare: Întreaga propoziție ἐξ ὧν δὲ ... τοῦ χρόνου τάξιν este tipărită ca fragment de DK; de asemeni Cornford în *CQ*, 1934, 11, n. 2 care susține că Teofrast, un scriitor foarte concis, n-ar fi scris ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι pentru γίγνεται τὰ ὄντα salvo φθορὰν γίγνεσθαι pentru φθείρεσθαι. Citatul începe la κατὰ τὸ χρεών la Burnet (*EGP*, 52), iar Vlastos (*PQ*, 1952, 108, n. 51), care crede că aici κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν este, de asemeni, nesigur. Heidel nu spune prea mult în *CP*, 1912, 233. Vezi și U. Hölscher în *Hermes*, 1953, 258 sq. (care, oricum, este mai mult preocupat de separarea lui Teofrast de Simplicius), McDiarmid, *Theophr. on Presoc. Causes*, 141 sq. Vezi acum observațiile pertinente ale lui Kahn, *Anaximander*, 166 sqq., și retrospectiva pe care o face comentariilor anterioare, 193 sqq.

11. În pofida lui McDiarmid, *Theophr. on Presoc. Causes*, 96 sqq. McDiarmid are bineînțeles dreptate spunând că «dau socoteală unele altora pentru nedreptate» nu poate avea nimic de-a face cu raportul dintre lucrurile generate și *apeiron*.

12. ὥσπερ Ἀναξιμανδρός φησι. Aristotel alătură aici «nelimitatul» lui Anaximandru cu «amestecul» de la Empedocle și Anaxagora, ale căror concepții erau, de fapt, diferite, de vreme ce ele reprezintă încercări conștiente de a scăpa de dilema pusă de Parmenide. După acesta, filosofii au fost conștienți de distincții și dificultăți despre care Anaximandru nu a avut nici o bănuială. Aceasta, totuși, nu infirmă mărturia și este probabil – dacă nu, așa cum a spus Heidel, «dovedit în afară de orice îndoială» (*CP*, 1912, 231) de acest pasaj – că Anaximandru însuși a utilizat cuvântul ἐκκρίνεσθαι sau poate ἀποκρίνεσθαι (Kahn, *Anaximander*, 19 sq.).

13. Vezi Heidel, *CP*, 1912, 215-16. McDiarmid (*Theophr. on the Presoc. Causes*, 138 sqq.) s-a îndoit justificat de acest ultim punct, însă argumentul său că Simpl. *Phys* 150 nu este o dovadă că Anaximandru a folosit cuvântul ἀρχή este susținut numai de o alterare a textului pe care îl avem. Vezi despre acest subiect și Jaeger, *TEGP*, 26 sqq. Kahn, *Anaximander*, 30-2.

14. Deja citat parțial la p. 67.

15. Simpl. 150.24, DK, A9. Putem observa că deși în timpul lui Platon substantivele abstracte «căldură» sau «uscăciune» sunt în mod obișnuit distinse de «cald» și «uscat», el încă a trebuit să se explice pentru termenul «calitate» (ποιὸτης) ca fiind un neologism ciudat (*Theait.* 182a).

Nu pot fi de acord cu raționamentul lui Hölscher (urmându-l pe Reinhardt; vezi *Hermes*, 1953, 266) că opușii enumerați de Simplicius ca fiind ai lui Anaximandru nu sunt «anaximandrisch», și nici nu văd de ce «τὸ ἄπειρον este într-o categorie diferită». «Deoarece», spune Hölscher, «el nu stă pentru o calitate (ca de exemplu caldul), ci pentru un fenomen, ca focul». Însă caldul era de asemeni pentru Anaximandru un fenomen material.

16. De exemplu, Heidel «Despre Anaximandru», *CP*, 1912, 233-4, și *Proc. Am. Acad.* 1913, 684-5; Vlastos, *CP*, 1947, 172; Cornford, *Princ. Sap.* 168.

17. Vlastos (*CP*, 1947, 170) crede că pluralul ἐξ ὧν «este ciudat, deoarece referința este evident la Nelimitat», însă conchide că «Nelimitatul este explicit conceput ca o pluralitate». Aceasta este mult mai puțin probabil decât în cazul în care referința nu se face absolut deloc la Nelimitat. Concepția lui H. Fränkel (*Dichtung u. Philos.* 345-7) este ingenioasă și interesantă, însă așa cum a spus Woodbury (*CP*, 1955, 154 sqq.) ea îi atribuie lui Anaximandru un sens mai evoluat al distincției dintre posibil și actual decât a avut după toate aparențele. Concepția luată în considerare aici este susținută de Kahn, *Anaximander*, 167sqq, 195 sqq.

18. τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολήν (*Phys.* 24.21).

19. Un alt înțeles al lui *arche*, după cum a arătat Heidel în *CP*, 1912, 219 sqq.

20. *Od.* X, 303, «forma corporală» a unei plante. Vezi Kahn, *Anaximander*, 4, n. 1 și 201, n. 2.

21. «Nomos und Physis», *Hermes*, 1953, 426. Pentru o analiză justă a înțelesului cuvântului, vezi Kirk, *HCF*, 42-3, 228-31.

22. În acea perioadă foarte posibil cu un genitiv restrictiv ca τοῦ ὅλου sau τῶν ὄντων, deși Heraclit (fr. 123 în DK) îl folosise deja în mod absolut.

23. Pentru argumente în sprijinul ipotezei că întregul raționament poate fi urmărit până la Anaximandru însuși vezi C. H. Kahn în *Festschr. Kapp*, 1958, 19-29.

24. *Phys.* 203b20 τὸ πεπερασμένον ἀεὶ πρός τι περαίνειν.

25. Ceea ce urmează se opune opiniilor lui Burnet (*EGP*, 57), Cornford (*Princ. Sap.* 173), Cherniss (*ACP*, 379) și ale altora.

26. *Phys.* 203b23 διὰ γὰρ τὸ ἐν τῇ νοήσει μὴ ὑπολείπειν.

27. Eur. *Or.* 25 (vezi Esch. *Ag.* 1382), Esch. fr. 379 Nauck. (Acestea și alte exemple sunt citate de Cornford, *Princ. Sap.* 176 sqq.).

28. Faptul că aceasta *este* o expresie veche, putând fi întâlnită înainte de începutul filosofiei, este cea mai bună garanție de care dispunem că, socotind intenția primilor filosofi drept una monistă (așa cum au susținut unii comentatori moderni), nu le atribuim în mod forțat concepții greșite preluate de la Aristotel.

29. Nu este de mirare că autorii de mai târziu, atât antici cât și moderni, au încercat din răsputeri să afle dacă *apeiron*-ul lui Anaximandru este o substanță unică sau un amestec. (vezi Cherniss, *ACP*, 375 sqq., McDiarmid, *Theophr. on Presoc. Causes*, 100). Probabil că explicația dată mai sus se apropie mai mult de gândirea lui Anaximandru decât o negare categorică a ipotezei lui Aristotel că opușii au fost în *apeiron*, care, din acest motiv, a fost un amestec. El nu a rezolvat problema. Distincția pe care unii au accentuat-o dintre separarea *din* și separarea *de* (ἐκκρίνεσθαι și ἀποκρίνεσθαι) are după părerea mea puțină importanță în acest context. (Pentru opinia contrară a lui Hölscher vezi KR, 130).

Poate că explicația cea mai pertinentă este cea a lui Kahn (*Anaximander*, 236). În lumina concepției lui Anaximandru despre univers ca un organism viu, el scrie: «Pentru un milesian ei [*sc.* opușii] erau pre-existenți în ἄπειρον nu

mai mult decât copiii preexistă în trupul părinților lor, înainte de zămislire».

30. Vezi Jaeger, *TEGP*, 29 sqq.

31. πάντα γὰρ ... σῇ κυβερνῶμαι φρενί, îi spune Odiseu Atenei în Sof. *Aj.* 35, iar doctorul Eryximachos în *Banchetul* lui Platon spune că propria sa artă a medicinei πᾶσα ὑπὸ διὰ τοῦ θεοῦ τούτου κυβερνᾶται (adică de Eros: 186e).

32. Trebuie menționat ca dovadă de imparțialitate că prof. G. Vlastos a scris (*PQ*, 1952, 113): «Nu există nici o dovadă îndreptățită și convingătoare că Anaximandru sau Anaxagora și-au numit principiul cosmogonic ‹zeu› sau măcar ‹divin›». Pot doar să spun că pentru mine mărturia lui Aristotel face ca acest lucru să fie mai degrabă posibil decât să nu fie. Vlastos oferă două argumente *ex silentio*: (I) τό θεῖον nu apare ca substantiv pentru «divinitate» în nici un text presocratic sau anterior lui Eschil și Herodot, în timp ce el este unul dintre termenii preferați ai lui Aristotel; (II) anticii nu au înțeles că din acest text, sau din oricare altul pe care l-au avut la dispoziție, s-ar deduce că Anaximandru însuși a susținut că *apeiron* este τὸ θεῖον; chiar și capitolul din Aëtius (1, 7) care-i conferă cu generozitate chiar și lui Democrit un zeu (=focul!) nu spune că *apeiron* al lui Anaximandru era un zeu, ci numai că «Anaximandru a afirmat că *ouranoi* nenumărați sunt zei». (I) nu este în nici un caz convingător dacă ținem seama de frecvența mare a articolului și a adjectivului neutru într-o fază timpurie (vezi chiar τὸ ἄπειρον). Sintagma τό θεῖον apare frecvent la Aristotel nu pentru că este «preferată», ci pentru că divinitatea este o temă atât de frecventă la el. Dacă Herodot, care o utilizează de câteva ori, ar fi scris tratate de teologie naturală fără îndoială că ar fi fost și pentru el o expresie «preferată». Cât despre (II), negația trece dincolo de mărturii, așa cum argumentele *ex silentio* bazate pe surse fragmentare sunt aproape constrânse să facă.

Însă chiar dacă Anaximandru și-a numit sau nu principiul «divin», este bineînțeles adevărat și important (și acesta este punctul principal al lui Vlastos) acest lucru nu are nimic de-a face cu zeii și cultul din religia populară.

33. Din punctul său de vedere, Aristotel trasează în acest context o distincție între două tipuri de teorii fizice timpurii, cele care implică o modificare în natura substanței primare (ἀλλοίωσις) și cele – în rândul cărora teoria lui Anaximandru a fost cea dintâi – care vorbesc numai de separarea din ceea ce este prezent permanent. Pe Thales nu îl include în prezentare probabil pe temeiul că nu se știa prea mult despre el. Urmându-l, Simplicius spune (*Phys.* 150.20): «Un alt mod este de a nu socoti drept cauză o modificare a materiei, și de a nu explica generarea lucrurilor prin transformarea substratului, ci prin separație (ἔκκρισις). Astfel Anaximandru susține că opușii au fost în *substratum*, care era un corp nedeterminat (ἄπειρον), și au fost separați». Acest ἀλλοίωσις este o noțiune care propriu-zis aparține teoriei fizice aristoteliciene, iar introducerea ei aici nu clarifică nimic despre precursorii săi timpurii; însă acest lucru nu ne preocupă acum.

34. Sau «sâmburele», însă vezi Diels, *Dox.* 579, crit. n.

35. Poate că analogia este menită să compare orificiile de răsuflare cu găurile dintr-un fluier (folosit în muzică). Această comparație ar fi potrivită, însă nu se poate spune că este o traducere fidelă a textului grecesc.

36. Exemple: σπέρμα γόνιμον (ca opus lui ἄγονον), Ar. *H. A.* 523a25; despre ouă, Ar. *G. A.* 730a6, Platon, *Theai.* 151e (ca opus lui ὑπηνέμιον sau ἀνεμιαῖον, un «ou-suflu»).

37. γόνιμος καὶ ζῴων καὶ φυτῶν (a soarelui).

38. *CQ*, 1932, 29 sq. Este adevărat că aici există un element speculativ, iar pentru o perspectivă mai prudentă cititorul este trimis la Kirk în KR, 132 sq., însă eu cu siguranță nu aș merge mai departe în sensul de a fi de acord cu Kahn că, deși stilul este poate mai recent, ideea este veche (*Anaximander*, 57).

39. ἐκ τοῦ ἀϊδίου trebuie să se refere la ἄπειρον, pe care Anaximandru, se spune în alt loc, l-a descris ca ἀθάνατον și ἀήρω.

40. Vezi de exemplu *De Nat. Pueri*, 12 (VII, 488 Littré): ἡ γονὴ ὑμενοῦται φυσωμένῃ (citat de Baldry, 27). Leucip a vorbit de fapt de un ὑμήν, formându-se în jurul cosmosului care apare (D. L. IX, 32).

41. Cuvântul a însemnat uneori coaja moale interioară mai degrabă decât scoarța exterioară. Herodot (VIII, 115) vorbește de oameni care mănâncă φλοιόν și frunze când nu găsesc ni-

mic altceva de mâncare. În epoca elenistă, Nicandru îl folosește pentru pielea lui Marsyas (*Al.* 302) și pentru cea a șerpilor (*Th.* 355, 392).

42. A11 (Hippolit), 12 (Hermeias).

43. Omit (*a*) pasajul din Achilles (DK, A21), ca fiind în mod evident o versiune neinspirat trunchiată a ceea ce este descris mai clar de Aëtius, (*b*) Aët. II, 16, 5 (A18), care, după cum a observat Kahn (*Anaximander*, 59), este doar o reluare întâmplătoare a referinței anterioare la Aristotel.

44. Deși Dreyer (*Planetary Systems*, 15, n. 1) ar considera textul așa cum este.

45. Ultima propoziție care apare la Stobaios dar nu în *Epitome* (*Dox.* 355) a lui Plutarh, este neclară (și probabil coruptă: Kahn, *Anaximander*, 60), însă nu poate fi considerată ca o contradicție întemeiată a următorului pasaj citat.

46. Trebuie preferată aceasta afirmației din D.L., II, I (DK, A1) că luna își ia lumina de la soare. Perspectiva corectă a fost atribuită în Antichitatea târzie până și lui Thales, și de asemeni și lui Anaximandru, în a cărui astronomie întrucâtva fantastică cu greu își poate găsi un loc. Pare că a fost prima dată clar atestată la Parmenide (fr. 14), însă Heath (*Aristarchus*, 75 sq.) este sceptic în legătură cu acest vers și i-ar atribui descoperirea lui Anaxagora. Vezi în plus p. 201, mai jos.

47. Referitor la sugestia lui Burnet că există numai o singură «roată a stelelor», și că este menită să explice numai mișcările stelei de dimineață și celei de seară (nu erau încă recunoscute ca fiind una singură), vezi *EGP* 69 și Taylor, *Timaios*, 160, n. 1. Chiar dacă aceasta ar explica de ce «roata stelelor» era mai mică decât aceea a soarelui și a lunii, ea nu pare a fi susținută de textele pe care le avem.

48. Vezi despre acest subiect Heath, *Aristarchos*, 31, Burnet, *EGP*, 68, Kahn, *Anaximander*, 89 sq. Burnet sugerează, referindu-se la Homer, că, pentru gândirea timpurie greacă, se poate vedea prin *aer*, deși el are proprietatea de a face invizibil orice este cuprins în el. Dreyer (*Planetary Systems*, 14) remarcă faptul că observația astronomică trebuie să fi fost pe atunci suficient de înapoiată încât Anaximandru nu a avut niciodată cunoștință de frecventele eclipsări ale unei stele strălucitoare de către lună. Potrivit doxografiei (D.L., IX, 33), Leucip a plasat și el traseul soarelui cel mai departe de pământ, având însă stelele între el și lună. O singură afirmație din *Placita* (DK, 28A40a) pare să-i atribuie lui Parmenide plasarea stelelor fixe cel mai aproape de pământ. Se prea poate ca teoria sa stranie despre στεφάναι să-i fi datorat ceva lui Anaximandru, de la care e posibil să fi preluat și această trăsătură. Este mult mai probabil, oricum, ca doxograful să fi înțeles greșit cuvintele lui. Vezi ZN, 714 cu n. 2.

49. Astfel, de exemplu, Tannery, Burnet, Heath, Cornford. Într-o epocă predominant sceptică a cercetării, este o destul de surprinzător să înregistrăm opinia contrară a lui R. Baccou (*Hist. de la sc. gr. 77*): «Quelle imposibilité y a-t-il à imaginer qu'il a mesuré, de manière plus ou moins approximative, l'angle du diamètre apparent du soleil, et que, d'après l'idée qu'il se faisait de la grandeur de la terre – idée naturellement restreinte à l'*oikumene* – il en a déduit les chiffres haut cités?» («Prin ce lucru de neînchipuit și-a imaginat oare că a măsurat, mai mult sau mai puțin exact, unghiul diametrului aparent al soarelui și că, după ideea mărimii pământului – restrânsă evident la *oikumene* –, a dedus cifrele citate mai sus?») H. Gomperz, într-o analiză interesantă a diferitelor tipuri de analogie utilizate de către presocratici, o asociază mai degrabă cu semnificația de potrivire (*fitness*) sau proporție exprimată de un arhitect sau proiectant grec în conceprea unui oraș sau a unui templu. (*Journ. Hist. Ideas*, 1943, 166-7). Vezi de asemeni W. I. Matson, *Rev. Metaph.* 1954-5, 447: «*Prima facie*, oricum, întâlnim aici un exemplu timpuriu al insistenței asupra faptului că Natura trebuie să se conformeze rațiunii, adică germenul unui tip matematic de metafizică. Se presupun implicit probabil figurile geometrice din cauza justeței lor inerente (*v.* armoniile pitagoriciene)... În plus, nu trebuie să trecem cu vederea faptul că aceste figuri apar în contextul unei uimitoare explicări raționale a naturii lucrurilor, care nu este în nici un caz lipsită de referințe la observație, după cum admite Cornford». (Trimiterea este la Cornford, *Princ. Sap.* 165 și 170). Kahn (*Anaximander*, 94-7) accentuează elementul rațional din schema lui Anaximandru.

50. Chestiunea este discutată de G. B. Burch într-un articol despre Anaximandru (*Rev. Me-*

taph., 1949-50, 137-60), deși nu toate ideile sale pot fi acceptate.

51. Pentru care vezi Heath, *Aristarchos*, 32 sqq. Heidel (*CP*, 1912, 233, n. 4) credea că este foarte probabil ca «socoteala timpului» din singurul fragment păstrat al lui Anaximandru să se refere la înclinarea eclipticii pe care, afirmă el, se spune că a descoperit-o Anaximandru. El observă cât de bine s-ar potrivi acest lucru cu desemnarea drept contrarii a celor aflați în conflict – cald și rece, umed și uscat.

52. Și la un fenomen asemănător al lunii, despre care Zeller susține că este foarte puțin probabil ca Anaximandru să fi aflat. Dreyer (*Planetary Systems*, 17, n. 1) nu este de acord.

53. Arist. *Meteor.* 353b8, 355a25. În cel din urmă pasaj Zeller a indicat că potrivit celui mai firesc sens al lui τὰς τροπὰς αὐτοῦ Aristotel vorbește de «întoarceri» ale *cerului*, și nu ale soarelui. (*ZN*, 298, n. 4, Heath, *Aristarchos*, 33, n. 3). Pentru opinia contrară, vezi Cherniss, *ACP*, 135, n. 544.

54. Cherniss, *op. cit.* 135, n. 544, nu este de acord, în principal pentru că *Meteorol.* 355a24-5 «arată categoric că *aerul* și nu umezeala cauzează întoarcerile». Însă în ἀήρ există cu siguranță umezeală.

55. Această traducere depinde de câteva corecții ale textului pe care îl avem, în legătură cu care vezi explicațiile lui Diels și vezi Cornford, *Princ. Sap.* 166, n. 2.

56. Astfel traduc Burnet și Stocks ὁμοιότητα; vezi nota lui Stocks *ad. loc.* în traducerea Oxford. Contextul face ca sensul să fie clar.

57. Făcută de Roeper și Diels și, în general, acceptată. Kahn (*Anaximander*, 56) a apărat de curând ὑγρόν, însă nu pot să fiu de acord că τὸ σχῆμα ὑγρόν este formularea naturală pentru «caracterul ei este umed», mai ales când este urmată de στρογγύλον.

58. Este interesant că harta babiloniană prezentată de Kahn drept prototipul posibil al hărții lui Anaximandru (*Anaximander*, planșa 1) nu numai că lumea apare circulară, dar are și o gaură rotundă în centru. Aceasta este explicată ca «probabil lăsată de compasul scribului», însă numai pentru că «în orice caz nu există nici o altă explicație mai bună» (*op. cit.* 83).

59. ZN, 303, Alex. *ap.* Simpl. *De Caelo*, 532.6 sqq. Opinia opusă a lui Burnet (*EGP*, 66) este strâns legată de alte câteva prejudecăți care nu sunt în mod necesar corecte. Nu trebuie să ne folosim de corecția făcută de Montucla, κεῖται pentru κινεῖται deși κεῖται περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον ar putea fi o foarte precisă descriere dacă, așa cum este destul de probabil, Anaximandru a conceput discul pământului ca având o gaură în centru.

60. Pentru ὁμοιότης ca asemănare în sens geometric, vezi Kahn, *Anaximander*, 79, n. 3.

61. P. 74, mai sus. Heidel a observat acest lucru, *CP*, 1912, 233-4. Iar despre distrugerea lumii, Heidel spune (234, n. 3): «Fără îndoială a crezut în distrugerea lumii, și la fel a crezut în contrarii; cu siguranță le-a gândit ca o chestiune de hrănire». Este foarte posibil, însă nu ni se spune acest lucru.

62. Ar. *Meteor.* 353b9, citat mai sus, p. 80.

63. *Princ. Sap.* 183 sqq. Cu siguranță, așa cum spune Cornford, «ideea distrugerii alternative a cel puțin o mare parte din umanitate prin foc și potop era adânc înrădăcinată în gândirea greacă».

64. *Growth of Scientific Ideas*, 14. Generarea spontană a părut un fapt incontestabil lui Aristotel (din nefericire pentru el, deoarece a constituit o excepție nepotrivită pentru teoria sa generală din lucrările despre natură), iar credința aceasta a supraviețuit în Europa până în secolul al XIX-lea. Vezi Guthrie, *In the Beginning*, 41 sq., J. A. Wilson în *Before Philosophy*, 59 spune că țăranul egiptean de azi mai crede încă în puterea vitală a noroiului lăsat în urmă de retragerea Nilului (ambii autori citează exemple suplimentare ale acestei credințe

65. φλοιοῖς, același cuvânt care este utilizat pentru scoarța copacului în pasajul din *Stromateis*, citat la p. 79, mai sus.

66. Sau «au trăit un alt fel de viață» (adică pe pământ). Vezi KR, 141, 142.

67. Ultima propoziție creează probleme. Lucru ca ei pare să reclame, dacă Anaximandru s-a comportat «exact ca» focul, că el a mâncat peștele, sau a aprobat consumarea acestuia. Acest lucru ar constitui de asemeni un motiv satisfăcător pentru faptul că filosofia sa a fost mai puțin ἐπιεικής («umană») decât aceea a sirienilor și a altora. Fără îndoială că Plutarh nu cunoștea nimic despre adevăratele obiceiuri ale regimului dietetic al lui Anaximandru.

din nou, dacă așa a fost, ar fi mult mai probabil de presupus că asemeni celor mai mulți oameni el a consumat pește, decât că a propovăduit o abținere, pentru care nu există absolut nici o altă mărturie. Totuși, sensul negativ al lui διέβαλε πρός pare neîndoielnic, oricât de mult am vrea să însemne «l-a desconsiderat ca hrană»: vezi 727D ἄπωθεν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα τὰ πάθη διαβάλλοντες și 809F πρὸς τὴν κακίαν διαβαλοῦμεν αὐτούς. Dacă textul este complet, el trebuie să fi fost menit să arate că Anaximandru a condamnat consumarea peștelui deoarece seamănă cu acțiunea focului devorându-și părinții, iar «lipsa de rațiune» a filosofiei sale constă pur și simplu în faptul că a justificat interdicția prin ideea stranie a oamenilor ce se nasc din pești, mai degrabă decât fiind ὁμογενεῖς καὶ σύντροφοι cu aceștia. Însă dacă este așa, nu este foarte potrivit formulat.

68. D'Arcy Thompson, *Glossary of Greek Fishes*, 41. Vezi Thompson *s.v.* γαλεὸς pentru informații suplimentare.

69. După toată această discuție, trebuie subliniat faptul că apariția lui γαλεοί în referirea lui Plutarh la Anaximandru depinde de o corectură a textului MS., care conține ὥσπερ οἱ παλαιοί. (Vezi DK, crit. n. *ad. loc.*). Aceasta nu are nici un sens, iar corecția trebuie considerată ca sigură, cu atât mai mult cu cât diferența dintre cele două cuvinte, pentru un copist bizantin, se poate să nu fi fost mai mare decât aceea dintre ΠΑΛΕΟΙ și ΓΑΛΕΟΙ. Kirk crede oricum (KR, 142) că respectiva comparație poate să nu fie a lui Anaximandru, ci introdusă de Plutarh pentru a clarifica teoria lui Anaximandru. Acest lucru este desigur posibil, însă nu sunt de acord cu Kirk asupra faptului că această cunoaștere de care dă dovadă este «neverosimilă» pentru Anaximandru. Locuitorii unui port antic cunoșteau poate mai mult despre realitățile din viața peștilor decât aceia dintre noi care nu sunt oameni de știință.

70. Traducere nesigură. Este tradus aici τῆς ἐκ γῆς ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἀναδιδομένης. Vezi Diels, notă despre *Dox.* 560.10, Gilbert, *op. cit.*, 406, n.

71. Teoria comportă o asemănare superficială cu cea a lui Aristotel, și s-ar putea de aceea să fie bănuită că a fost ajustată de sursele de care dispunem sub influență peripatetică. Pornind de la presupoziția sa că există două tipuri de evaporare, una uscată și una umedă, Aristotel continuă (*Meteor*, 360a11): «Dintre acestea evaporarea ce conține cea mai mare cantitate de umezeală stă la baza apei de ploaie, în timp ce evaporarea uscată este originea și substanța vânturilor». Însă el continuă pentru a accentua că, de vreme ce cele două evaporări sunt în mod caracteristic diferite, substanțele naturale ale vânturilor și ploii sunt de asemenea diferite, și pornind de aici critică pe aceia care pretind că aceeași substanță, aerul, devine vânt când este pusă în mișcare (κινούμενον) și ploaie când este condensată (συνιστάμενον). Inevitabil, aceasta a fost perspectiva monistului Anaximandru, a cărui teorie a unei ἀπόκρισις treptate dintr-o unică substanță inițială are drept consecință necesară că substanța care formează vântul și ploaia este în cele din urmă aceeași. Vezi 349a20, unde se afirmă că aceiași oameni definesc vântul drept κίνησιν ἀέρος, și vezi de asemeni și Gilbert, *op. cit.* 523, n. 2. Kahn (*Anaximander*, 63) reține textul întreg al lui Aët. și oferă o explicație.

72. Pasaje mai scurte se găsesc la Hippolit (A11) și Seneca (A23). Kahn (*Anaximander*, 108) a subliniat cât de fidel este reprodusă această teorie de Aristofan în *Norii* (404-7).

73. Burnet (*EGP*, 55 sq.) a văzut în elementul intermediar o referire la *apeiron* al lui Anaximandru, iar Stocks în traducerea sa l-a urmat pe Burnet, însă majoritatea comentatorilor au fost împotriva acestei identificări, de exemplu Zeller și Diels. Vezi mai ales argumentele împotrivă aduse de Ross în ediția sa la Aristotel, *Fizica*, p. 482.

74. Emped. fr. 134, 5. Vezi n. 45, mai jos, iar pentru o analiză generală corectă a cuvântului, vezi Kahn, *Anaximander*, 219-30.

75. Înlocuirea lui ἀστέρας οὐρανίους în versiunea lui Plutarh poate reprezenta, după cum sugera Cornford, o adnotare la cealaltă versiune. Dacă este așa, este o interpretare corectă.

76. Arist. *Metaph.* 985b4 sqq. Ei au numit plinul τὸ ὄν, iar golul τὸ μὴ ὄν : διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν.

77. Unele dintre argumentele reiterate de Aristotel în *Fizica* (203b23) trebuie să provină de la atomiști.

78. Hippol. *Ref.* I, 13, 2, Democrit, A40.

D. ANAXIMENE

1. Problema datei sale exacte este complicată. Vezi G. B. Kerferd în *Mus. Helv.* 1954, 117-21. La p. 121, Kerferd pare să trateze cuvântul ἑταῖρος mai degrabă cu aroganță atunci când sugerează că nu implică nimic mai mult decât afinitate, din punctul de vedere al doctrinei, cu Anaximandru.

2. Nu este nevoie aici să presupunem că acest pas a fost făcut de Thales, chiar dacă el a numit *arche* ὕδωρ și nu τὸ ὑγρόν. A-i da un astfel de nume *după* Anaximandru era un lucru diferit.

3. F. M. Cornford. Vezi *The Unwritten Philosophy*, VIII, și de asemeni W. A. Heidel, *Harv. Class. Stud.* 1911, 114: «Astfel de puncte de vedere obișnuite în mod firesc nu ar constitui subiect de discuții. Doar pentru că ele reprezintă presupozițiile oricărei reflecții ar trebui ignorate, cu toate că ele prevestesc inferențele care vor fi făcute pornind de la ele... Acest lucru face ca istoria ideilor să fie dificilă».

4. Simpl. *Phys.* 149.32, Cherniss, *ACP*, 49 sqq., 55. Acesta este cel puțin unul dintre cazurile în care Teofrast nu l-a urmat servil pe Aristotel. Observația lui McDiarmid (*Harv. Class. Stud.* 1953, 143, n. 72; pasajul este mult prea relevant pentru teza sa pentru a fi trimis într-o notă la sfârșit) nu poate modifica acest fapt.

5. *Nu* Simplicius, așa cum McDiarmid (*loc. cit.*) îl citează greșit pe Zeller în cazul pasajului.

6. Literal «progenitură». Dublul sens al lui *genesis* (a căpăta ființă în general și naștere în particular) probabil își face încă simțită influența asupra gândirii cosmogonice.

7. Milet a fost, în fond, un centru faimos al industriei textile, ceea ce dă seama și de comparația sa încă mai familiară, a bolții stelare cu o «tichiuță din pâslă» (πιλίον).

8. Vezi Kahn, *Anaximander,* 133 sqq., o analiză detaliată a mărturiilor privind originile ideilor de elemente și opuși. La p. 149 el scrie: «Indiferent de terminologia ce a putut fi folosită de milesienii din secolul al VI-lea, este sigur că de fapt concepția lor despre lumea naturală conținea, într-o formă potențială, o perspectivă a pământului, apei, aerului și focului ca ‹membre› sau ‹porțiuni› ale cosmosului». Oricum, explicația din Simplicius sugerează poate, după cum notează Kahn mai încolo (156, n. 2) că tetrada nu era încă exclusivă, și că Anaxi[mene] a inclus vântul, norii și pietrele printre «[ele]mentele primare» ale aerului (Textul meu a [fost] redactat înainte ca lucrarea lui Kahn să apară).

9. Nu ar rezulta în mod necesar, chiar dacă sursele din tradiția aristoteliciană au presupus că este așa. Însă în realitate ele nu fac nici [o] mențiune a vreunui alt proces decât rarefierea și condensarea, și într-adevăr Simplicius (*In caelo*, 615.20) spune că Anaximene a considerat aerul drept principiu, ἀρκεῖν νομίζων τοῦ ἀέρος εὐαλλοίωτον πρὸς μεταβολήν.

10. Putem bineînțeles detecta o contradicție aici, pe care Platon a subliniat-o în dialogul *Timaios.* În exprimarea lui A. E. Taylor (*Timaeus*, 316): «Dacă ești cu adevărat încredințat de doctrina transformărilor ciclice, trebuie să spui că indiferent de ce anume este imuabil de-a lungul schimbării, nu poate fi un corp sensibil. *Toate* corpurile sensibile trebuie să fie pe același nivel; dacă unul dintre ele este un ‹aspect›, toate trebuie să fie ‹aspecte›.» Dacă Anaximene nu a avut un astfel de gând aceasta se datorează fără îndoială, în parte cel puțin, celui de-al doilea tip de motive care, așa cum am sugerat mai jos (p. 102) l-a condus la alegerea aerului ca principiu fundamental. În acest timp, în pofida a ceea ce au afirmat unii. Anaximene merită cu siguranță admirația pentru că a recunoscut aerul atmosferic invizibil ca substanță; și nu este tocmai una sensibilă.

11. χαλαρόν.

12. G. Vlastos a criticat pe altă bază observația lui Cornford în *Gnomon*, 1955, 66.

13. *Ap.* Simpl. (A5). La fel Hippolit (A7), *Stromateis* (A6) și Cicero (A10).

14. *The Greeks and their Gods*, cap. 5.

15. *Il.* XVI, 150; Ar. *H. A.* 559b20, 560a6; *G.* III, 271 sqq., Lucian, *De Sacrif.* 6 îl numește pe Hefaistos un copil-vânt deoarece Hera l-a născut fără Zeus.

16. Autoritatea pentru aceste amândouă afirmații este Aristotel. Vezi *De An.* 410b25; *Resp.* 472a8.

17. Cuvintele lui Cicero sunt (*N. D.*, I, 10): *aera deum statuit eumque gigni.* Este o afirmație curioasă, însă nu este nici o îndoială că pentru Anaximene aerul ca *arche* a existat dintotdeauna

una. Poate că a existat o anumită confuzie între aerul inițial însuși și θεοὺς καὶ θεῖα care apare din el.

18. Reinhardt, Wilamowitz, Gigon și Kirk consideră că este atât de modificat, încât sensul a fost denaturat. Este acceptat drept un fragment autentic de Kranz, Nestle (ZN, 319, n. 1) și Praechter (Ueberweg, 51; celelalte referințe vor fi găsite la Kirk, *HCF*, 312). Vlastos (*AJP*, 1955, 363 cu n. 55) susține că «deși mare parte din stilul acestui fragment este îndoielnic, nu există nici un argument întemeiat pentru a ne îndoi că el parafrazează o analogie făcută chiar de Anaximene». Excepția este legată mai ales de cuvintele συγκρατεῖ, κόσμος și πνεῦμα. Că termenul κόσμος cu sensul de ordine-a-lumii a început să fie folosit doar mai târziu este posibil, deși dacă dorește cineva, de exemplu Nestle, să utilizeze acest pasaj ca dovadă pentru punctul de vedere contrar, ar fi dificil să-i demonstrăm că greșește. Același lucru și în legătură cu πνεῦμα care poate fi bănuit că are un iz stoic. Dacă este așa, observația doxografului că ἀήρ și πνεῦμα sunt utilizate aici ca sinonime (de Anaximene?) este ciudată. Despre folosirea lui κόσμος, vezi mai departe p. 153, n. 1 mai jos.

19. Vezi Guthrie, *Greeks and their Gods*, 316 și *Harv. Theol. Rev.* 1952, 87-104.

20. La Hippocr. *De Nat. Hom.* I (VI, 32 Littré), Sabinus (un contemporan cu Galen) consideră οὔτε γὰρ πάμπαν ἀέρα λέγω τὸν ἄνθρωπον ὥσπερ Ἀναξιμένης. Vezi și Philoponos, *De An.* 9-9 Hayduck (DK, A23): οἱ δὲ ἀερίαν [sc. τὴν ψυχήν] ὥσπερ Ἀ. καὶ τινες τῶν Στωϊκῶν. Anaximene este probabil inclus printre ἕτεροί τινες despre care Aristotel vorbește în *De An.* 405a21: Διογένης δὲ ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα [sc. τὴν ψυχὴν ἐοίκασιν ὑπολαβεῖν].

21. Vezi p 197 sqq., mai jos. Aristotel s-a referit de asemeni la această respirație a lumii în cartea sa pierdută despre pitagoricieni (fr. 201 Rose). Despre această doctrină pitagoreică, vezi Baldry, *CQ*, 1932, 30 sq.

22. Pentru *klepsydra* vezi nota *ad loc.* în ediția Loeb.

23. Traducerea ultimelor câteva cuvinte este îndoielnică, dar sensul este prea puțin modificat.

24. περιέχει este puțin dificil, dar, mai ales ținând seama de pasajul din Hippolit, poate cu greu însemna (așa cum a crezut Zeller) că fiecare stea conține un nucleu din pământ. Este de presupus, ele îl «înconjoară», așa cum aerul περιέχει lumea, adică toate corpurile din pământ sunt toate într-un anumit fel mai aproape de centru decât sunt stelele. Acest lucru ar fi necesar dacă ele erau menite să explice eclipsele. (aici Ἄστρα și ἀστέρες sunt bine-înțeles folosite referitor la corpurile cerești în general).

25. Kirk (KR, 156) crede că invizibilele corpuri de pământ au fost în mod eronat transferate lui Anaximene de la Diogenes din Apollonia, căruia i-au fost de asemeni atribuite. El subliniază că în orice caz funcția lor era de a explica meteoriții, nu eclipsele, pe temeiul că acesta era scopul introducerii lor de Diogenes și că Anaxagora a postulat corpuri similare deși știa adevărata cauză a eclipselor.

26. Heath consideră că τροπαί se referă la mișcările lor de rotație pe orbitele respective, și nu la solstiții, și sugerează că sensul a putut fi luat din textul original (Aët. II, 14, 3) citind ἐνίους (*sc.* ἀστέρας) pentru ἔνιοι (în pofida neutrului ἄστρα imediat înainte, o dificultate pe care el nu o menționează).

27. Care după toate probabilitățile au preluat-o de la arabi: vezi Dreyer, *Planetary Systems*, 289.

28. Aët. II, 7, 1 (Parm. A37), II, 11, 4 (a38); 11, II, 2 (Emped. A51), vezi A60 și Ar. *Probl.* 937a14; Lactant. in Emped. A51, *Strom.* A30.

29. Galen, *De Usu Part.* X, 4 (vol. II, 70.9 Helmreich), Celsus VII, 7, 3 (280.2 Daremberg).

30. Pentru referințe, vezi Guthrie în *CQ*, 1956, 40-4, unde sugestiile prezentate aici sunt dezvoltate ținând seama de mărturii suplimentare.

31. Cei care doresc să considere tichia rotitoare într-un mod mai serios, vor găsi ceva despre acest lucru în H. Berger, *Gesch. d. wissenschaftlichen Erdkunde d. Griechen*, 79. Teichmüller a socotit semnificativ faptul că anticii, asemeni membrilor unor școli publice, își purtau tichiile pe spatele capului (Vezi Heath, *Aristarchos*, 41). El nu spune că aceștia în mod obișnuit le purtau prea largi. Ideea de *mișcare* este cea care face comparația atât de ciudată. Ar fi putut ca πιλίον să fie un turban, iar στρέφεται să

însemne «se rotește» în jurul capului? Turbane se vor fi purtat în Milet în timpul lui Anaximene, așa cum s-a întâmplat până mai târziu, când Turcia a devenit republicană și occidentală.

32. U. Hölscher în *Hermes*, 1953, 413 spune, ținând seama de F. Boll, *Zeitschr. f. Assyr.* 1914, 361, n., că ideea că soarele și luna înconjoară pământul, în loc de a trece pe sub el, este din Babilonia.

33. A fost reînviată doar de Leucip (D. L. IX, 33), care vorbea de asemenea despre înclinarea pământului spre sud, lucru pe care îl invocă pentru explicarea eclipselor!

34. *Meteor.* 365b6, traducere în limba engleză de H. D. P. Lee. Dacă relatarea din Ammianus (XVII, 7, 12, Anaximandru, A28) se referă într-adevăr la Anaximandru, întâlnim și aici o remarcabil de apropiată similitudine între teoriile maestrului și ale discipolului. Însă este mult mai probabil ca singurul manuscris care dă în schimb numele lui Anaximene să fi păstrat atribuirea corectă.

35. «Auch in diesem Physiker spricht noch ein Mystiker mit» («Și în acest fizician vorbește și un mistic», K. Joel, *Gesch. d. aut. Philos. 270*).

E. MILESIENII: CONCLUZIE

1. μέμεικται οὐδενὶ χρήματι (fr. 12).

Cap. 4. PITAGORA ȘI PITAGORICIENII

1. Nimeni nu poate pretinde că a sondat ceea ce, descurajat, un savant modern a numit «profunzimile fără capăt» ale pitagorismului. În orice caz, scopul lucrării de față nu ne permite să intrăm în detalii și nici să luăm parte la toate disputele.

2. Școala lui Pitagora apare și se dezvoltă în *Magna Graecia*, Sicilia de astăzi; autorul folosește aici termenul de «școala italiană» denumire de inspirație aristotelică, dar vom utiliza termenul de «școala italică» pentru a evita orice confuzii (n.t.).

A. DIFICULTĂȚILE

1. Arist. frr. 191, 192 Rose, DK, 14,7.

2. Vezi de ex. Cic. *N.D.*, I, 5, 10, D.L. VIII, 46.

3. Iambl., *V.P.* 88 *et al.*, DK, 18, 4.

4. E. Frank a observat că tendința de a atribui descoperiri recente înțelepciunii vechi nu se aplica doar școlilor religioase, ci era o modă generală în vremea lui Platon (*Plato u. d. sog. Pyth.* 72 sq.).

5. Fr. 43 Wehrli, D.L. VIII, 15. Wehrli îi atribuie lui Aristoxenos o afirmație amintită într-un fragment anterior din D.L. că până în vremea lui Philolaos nu era posibil să dobândești cunoașterea doctrinei pitagoreice.

6. Delatte presupune că sunt cuvintele lui Dicaiarchos (*Études*, 98, n. 1), dar Wehrli le omite dintre fragmentele relevante ale lui.

7. Unii au încercat într-adevăr, dar nevoia de a le distinge a fost exprimată convingător de Ritter și Preller, *Hist. Phil. Gr.* 55, nota *a*, p. 45.

8. În acest sens, motivele ar fi putut fi politice sau religioase, cf. E.L. Minar, *Early Pyth. Politics*, 26. Așa cum arată Minar în acest capitol societatea pitagoreică avea multe în comun cu ἑταιρεῖαι politice din altă parte a Greciei. Totuși, el nu a reușit să demonstreze convingător că secretele lor aveau un conținut politic.

9. Vezi Ross, *ad loc.*; dar nu este firesc să facem abstracție de pitagoricieni doar pe baza numărului mic de referințe la Pitagora ale surselor timpurii («Caracterul incert al cuvintelor este sporit de faptul că Aristotel îl mai menționează doar încă într-un loc pe Pitagora, și nicăieri nu afirmă că ar cunoaște data lui de naștere»), mai ales dacă se ia în considerare faptul că operele lui Aristotel despre pitagoricieni s-au pierdut. Chiar și numai citatele lor care ne stau la dispoziție sunt suficiente pentru a dovedi că nu este adevărat că el vorbește doar încă într-un loc despre Pitagora; trebuie adăugată o specificație, «în opera păstrată».

10. Arist. frr. Rose 190 (Clem. Alex.), 75 (D.L. 191 (Apoll. Tyan. și alții), 192 (Iambl.), 195 (D.L.), 207 (Damasc.), Iambl. *Protr.* 9, p. 51 Pist. (Ross, *Arist. Sel.Frr.*, trad. Oxford, 1952, 45.

11. Este important să nu traducem termenul καλούμενοι prin «așa-numiții», deoarece el nu are nicidecum înțelesul de ilegitimitate pe care le are expresia în limba engleză (și cea în limba română, n.t.). Despre aceste pericole, vezi observația lui Cherniss, *ACP*, 384 sq. (și *Gnomon*, 1959, 37).

12. Observație ce se regăsește în Iambl. *V.P.* 199 și care probabil provine de la Aristoxenos

B. METODELE DE ABORDARE

1. Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην. Autenticitatea fragmentului a fost pusă la îndoială în trecut, dar părerea curentă o acceptă pe bună dreptate: «cu siguranță autentic» (Kirk, *HCF*, 390); «Trotzdem dringt die Ansicht mit recht durch, dass das Fragment echt sei» («Cu toate acestea, răzbate convingerea că fragmentul este autentic») (Kranz, DK, 1, p. 181, n.). Vezi și Wilamowitz, *Gl. d. Hell.* II (1932), p. 188, n. 1, Cameron, *Pyth. Background*, p. 23, n. 11 iar pentru concepții mai vechi, Delatte, *Vie de Pyth.*, 161 sqq.

2. În ciuda lui Kranz, *Hermes*, 1934, 115 sq. Pentru a oferi un antecedent al pronumelui ταύτας, Gercke (vezi Delatte, *op. cit.*, p. 162) se pare că a luat ἀνθρώπων πάντων ca un genitiv posesiv, după ἱστορίην, deci: «P. lucra după cercetările altora, și făcând o selecție a acestor scrieri...»

3. În l. 3 F. H. Sandbach a sugerat o schimbare simplă și convingătoare a lui ὁ σοφός în σοφὸς ὅς: «dacă Pitagora a fost cu adevărat înțelept, el care știa și înțelegea părerile oamenilor despre toate lucrurile». Aceasta poate că a fost scrisă ca o aluzie colaterală la Heraclit, fr. 129 (*Proc. Camb. Philol. Soc.* 1958/9, 36).

4. Cred că este destul să ne referim aici la un pasaj din Aristotel, *De Caelo*, 268a11, chiar dacă admitem că aceasta implică o trimitere la o epocă mai târzie pe care nu am discutat-o aici.

5. Cf. W. Kranz în *Hermes*, 1934, 227 sq., unde sunt discutate diferitele traduceri ale ultimelor două rânduri.

6. Cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 143 sq. (vezi trad. rom. de C. Pleșu, *Dialectica spiritului grec*, Ed. Meridiane, 1983, p. 166-167). Este clar că paralela nu este completă, de vreme ce Pitagora credea că sufletul renăștea de obicei în *alt* trup. Pitagora a trăit înainte în trupul lui Aethalides și Euphorbos, nu al lui însuși.

7. Pentru o discuție amănunțită cu o bibliografie completă vezi I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, pp. 38-50. Traducerea pe care el o dă în final poate fi acceptată fără probleme, deși pare nefiresc, în pofida argumentelor sale, să acceptăm că Herodot vroia să se refere la «cărțile sacre» ale egiptenilor. Cu excepția ultimei propoziții, am redat aici traducerea lui Linforth.

8. Pentru opiniile moderne despre elogierea lui Pitagora se poate aminti: *Contra:* Zeller, *Sitzungsb. Preuss. Akad.*, 1889, 989 sq.; Rathmann, *Quaestt. Pythag.* 42, 138. *Pro:* Delatte, *Vie de Pyth.*, 157, n. 1; Rohde, *Psyche*, 406, n. 96, 598; I. Lévy, *Rech. sur les sources de la légende de P.*, 6, n. 2; Nestle, *Philol. Woch.*, 1934, 409; Cameron, *Pythag. Background*, 20 sq.; Verdenius, *Mnemosyne*, 1947, 282. Mondolfo (*Fil. d. Greci*, II, 329 sq.), Diels, Burnet și Cornford sunt toți de acord că referința îl vizează pe Pitagora (vezi Cornford, *Princ. Sap.* 56).

9. Heidel nu menționează nici o dovadă în favoarea afirmației sale (*AJP*, 1940, p. 7) că deși Platon și școala sa datorează atât de mult pitagoreicilor iar printre colaboratorii lui Socrate existau unii care erau oarecum apropiați lor, «totuși în ambele cazuri era vorba despre un pitagorism renăscut» – afirmația în sine pare să nu aibă un înțeles clar. Pe de altă parte, este firesc să presupunem o anumită *evoluție* între diferitele diviziuni ale școlii, aspect invocat și în paragraful de mai sus.

10. 529d. Traducerea în limba engleză îi aparține lui Desmond Lee.

11. Arkhytas, pitagorician și prieten al lui Platon, a scris despre astronomie, matematică, muzică, ταῦτα γὰρ τὰ μαθήματα δοκοῦντι ἦμεν ἀδελφεά (fr. 1, DK, I, 432, vs. 7; despre originalitatea fragmentelor lui Arkhytas vezi mai jos, p. 231, n. 27).

Despre înțelesul termenilor de «armonie» și «teoria armoniei» în acea perioadă cf. I. Henderson în *New Oxford History of Music*, I, 340: «*Teoria armoniei* însemna *teoria acordului* sau teoria acustică. Premisele muzicale ale teoriei muzicale grecești erau melodice și heterofonice, ei ignorau ‹armonia› în sensul nostru.»

12. ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος (62b).

13. Vezi fragmentele 14 și 15, DK, I, 413 sq. și alte informații despre această temă p. 214-6 mai jos.

14. Este clar că Isocrate nu a inventat-o și nu poate fi pus la îndoială că Herodot se gândește printre alții și la Pitagora în pasajul II, 123.

15. Cf. Daebritz în *RE*, VIII, 473, Wehrli, p. 60. Pentru părerile împărțite despre Heraclide în Antichitate, vezi I. Lévy, *Rech. sur les sources de la légende de Pyth.*, 22 sq.

16. Celelalte referințe antice la această povestire sunt adunate de Delatte, *Vie de Pyth.*, 109, notele la rândurile 5-10. Cetatea Phlios îi era cunoscută lui Platon ca un centru al pitagorismului, Cameron, *Pyth. Background*, 35, n. 27.

17. Vezi în acest sens Wehrli, 89, Jaeger, *On the Origin and Cycle of the Philosophic Ideal of Life*, A. J. Festugière, *Les Trois Vies*. Atât Wehrli, cât și Festugière ignoră argumentele veridice ale lui Cameron.

18. *Pythagorean Background*, cap. 3: «The Theoretic Life in Pythagoreanism of the Fifth Century». Vezi și articolul convingător și bine scris al lui J. L. Stocks, «Plato and the Tripartite Soul» (*Mind*, 1915).

19. Cf. și J. S. Morrison, *CQ*, 1958, p. 208: «Eliminarea făcută de Jaeger a poveștii drept o producție a Academiei nu oferă nici o garanție.»

20. Putem să fim de acord aici cu Burnet (*EGP*, 98): «Ar fi pripit să spunem că Pitagora se exprima exact în această manieră; toate aceste idei sunt pur pitagoreice, și doar într-un astfel de mod putem trece prăpastia care îi separă pe Pitagora omul de știință de Pitagora învățătorul religios.»

21. Vlastos a discutat cu îndreptățire scepticismul nejustificat al lui Rathmann (*Philos. Quart.* 1952, 110, n., cu referire la Rathmann, *Quaestt. Pyth. Orph. Emped.* 3-11).

22. Vlastos (*op. cit.* 111, n. 64) și Rathmann cred că acest cuvânt nu înseamnă aici altceva decât un înțelept religios. Ei compară Eur. *Rhesus*, 949, unde totuși cuvântul înseamnă «poet» ca și în Pindar, *Isth.*, V, 28, vs. 924 și nu poate avea nici o legătură cu utilizarea dată de Herodot.

23. Am fost întrebat în ce sens acest λόγος era secret, dacă era cunoscut de Socrate și dacă se știa că Philolaos îl folosea. Nu pot decât să răspund astfel: întrebați-l pe Socrate. El a spus că este ἐν ἀπορρήτοις.

24. *De Caelo*, II, 9. Despre pitagoricieni se vorbește în paragraful 291a8. Despre teoria aceasta vezi mai jos 206 sqq.

25. *Rh. Mus.* 1871, 554 sq. Dar el se pare că retractează parțial cel spuse în p. 556-557.

26. Deși nu putem spune că nu era conștient de importanța lui Pitagora ca filosof fizicalist. Într-un fragment din *Protrepticos* (Iambl., *Prot.* cap. 9, p. 51 Pistelli; vezi traducerile Oxford ale fragmentelor lui Aristotel, p. 45) el relatează o poveste tradițională despre Pitagora, în care fiind întrebat care este scopul vieții omului el răspunde că «a privi cerul» și că el obișnuia să se considere un observator al naturii (θεωρὸν τῆς φύσεως) și acesta este motivul pentru care el a venit pe lume.

27. Exceptând referirea la transmigrație din *De Anima*, 407b22.

28. Numele lor se găsesc în D.L., VIII, 46 și în Suda (Aristox., frr. 19 și 1 Wehrli).

29. *Rh. Mus.*, 1872, 60 sq.

30. Cf. Wehrli, *Aristoxenos*, 59: «Hauptmenge mal der Ἀποφάσεις [adică Πυθαγορικαὶ ἀποφ. a lui Aristoxenos] ist aber die Beanspruchung akademisch-peripatetischen Gutes für die Pythagoreer.» («Foarte caracteristic lucrarea Πυθαγορικαὶ ἀποφ. a lui Aristoxenos este faptul că revendică moștenirea academică și peripatetică pentru pitagoricieni»). E. L. Minar, *Early Pyth. Politics*, 96 sq. critică exagerările privind această atitudine.

31. Cf. Minar, *op. cit.* 52 cu referințe la nota lui von Fritz, *Pyth. Politics in S. Italy*, cap. 3.

32. Vezi acum I. Düring *Aristotle's Protrepticus, an attempt at reconstruction*, Göteborg, 1961. *Pyth. Politics in S. Italy* a lui von Fritz, este atât de lucid scrisă încât poate fi socotită ca o introducere model la criticismul surselor, indiferent dacă rezultatele luate în parte pot fi acceptate sau nu.

33. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*. Menționând aceste lucrări doar ca exemple, nu-mi exprim aici părerea legată de corectitudinea rezultatelor lor.

C. VIAȚA LUI PITAGORA ȘI ISTORIA EXTERIOARĂ A ȘCOLII

1. Vezi și J. S. Morrison, «Pythagoras of Samos», *CQ*, 1956.

2. Vezi în special analiza lui E. Rohde asupra tradiției legate de nașterea și moartea lui Pitagora în *Rh. Mus.* 1871, pp. 578-74, și E. L. Minar, *Early Pyth. Pol.*, anexa.

3. Și se poate considera certă, ca și originea samiană a lui Pitagora despre care vorbește Herodot. Tradiția conform căreia el era de origine tireniană (Aristoxenos, *ap.* D.L. VIII, 1 etc.) poate fi reconciliată cu acest fapt (ZN, 380), dar poate a fost sugerată pentru a explica cunoașterea secretelor învățăturii religioase, așa cum bănuiesc Delatte (*Vie de P.*, p. 147 sq.) și Wehrli (*Aristoxenos*, 1945, 49). Aceasta ar putea fi o paralelă cu legătura neacceptată dintre el și Zoroastru sau Magi (Hippol., *Ref.*, 1, 2, 12, Porph., *V. P.* 6, 12; DK, 14.9, 11).

4. Hdt. II, 81, 123.

5. T. Lenschau în *RE*, XXI, 1728.

6. P.N. Ure în *C.A.H.*, IV, 92 sq., C. T. Seltman, *Approach to Greek Art* (1948), pp. 13, 37. Celatura (sau toreutica) era o artă a oamenilor liberi, cf. Gisela Richter în *AJA*, 1941, 341 citând pe Pliniu, *N. H.*, XXXV, 77.

7. Experiențele acestui secol îl pot face pe cititor să nu fie de acord cu Minar când spune (*E.P.P.*, 4): «[Plecarea lui Pitagora] ne arată evident că o anumită diferență de natură politică exista între Pitagora și tiranul cu înclinații democratice.»

8. Este interesant de observat că o școală de medicină exista la Crotona înainte de timpurile lui Pitagora (Burnet, *EGP*, 89, n. 2). Democedes practica medicina în Atena și Egina, având o faimă atât de mare încât a fost angajat de Darius, dar și de Polycrates (Hdt. III, 131-2. Pentru alte detalii vezi pp. 238 sq. mai *jos*).

9. T. J. Dunbabin, *The Western Greeks*, 359, 360.

10. Porfir, *V. P.*, 18, DK, 14.8a.

11. Burnet, *EGP*, 89, n. 4.

12. Teoria a fost emisă de Duc de Luynes la 1836 și deși a fost întâmpinată cu multă adversitate (în parte pentru faptul că era, așa cum remarcă Seltman, «prea bună pentru a fi adevărată») a fost reîntărită recent de C. T. Seltman («The Problem of the First Italiote Coins», *Num. Chron.* 1949: pentru a aprecia argumentul său, el trebuie parcurs în întregime) și d-na M. White care o descrie astfel: «cea mai plauzibilă explicație propusă până acum cu privire la această emisiune ciudată» (*JHS*, 1954, 43). Belgianul P. Naster chiar a identificat tehnica monezilor cu cea introdusă de contemporanii lui Pitagora la Samos și le atribuie prin urmare unui emigrant care îl însoțea pe filosof – concepție pe care Seltman o aseamănă cu a unui candidat la un examen care a spus că *Iliada* nu a fost scrisă de Homer ci de un alt poet cu același nume.

13. De obicei se obiectează că tocmai în aceeași colecție există monezi din Siris, oraș ce a fost distrus în 550 î.Cr. adică cu cel puțin 12 ani, sau chiar cu 20 de ani, înaintea emigrării lui Pitagora. Dar Seltman a arătat că (*op. cit.* 2, citând un caz similar) monezile în discuție nu aparțin orașului Siris ci orașului Pyxos care s-a autointitulat Siris probabil datorită faptului că a fost înființat de refugiații din orașul distrus. Aceasta este poate o soluție mai credibilă în problema datării decât stabilirea sosirii lui Pitagora considerabil mai devreme pe baza faptului că «tirania lui Polycrates» nu înseamnă altceva, și anume tirania din Samos (M. White, *JHS*, 1954, 42).

14. Astfel, G. Thomson, *The First Philosophers*, 263. Sutherhand observă că argintul folosit pentru monezi trebuia importat din Corint. Folosind un argument marxist, Thomson consideră că interesele mercantile ale lui Pitagora sunt cheia interesului său pentru matematică deoarece comerțul conduce la un interes pur cantitativ pentru diversitatea bunurilor materiale, opus criteriului calitativ al consumatorului. Cuvintele lui Aristoxenos că el a deviat studiul numărului ἀπὸ τῆς τῶν ἐμπόρων χρείας deși nu este citat de Thomson constituie un precedent antic al acestei concepții, care este susținut și de un savant chinez: «[grecii] erau în primul rând comercianți. Iar comercianții au de a face înainte de toate cu numerele abstracte folosite în socotelile lor negustorești și abia apoi cu obiectele concrete care pot fi imediat percepute prin intermediul acestor numere... Deci filosofii greci ... au dezvoltat matematica și raționamentul matematic» (Fung Yu Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, 25). Totuși, pe ansamblu, faptele favorizează interpretarea conform căreia înclinația lui Pitagora pentru matematică provine mai degrabă din interesul său pentru teoria muzicală. Vezi mai jos p. 159 sqq.

15. Aristox., frr. 23 și 24 Wehrli, și în DK, 58B2 și 14.12.

16. Dicaiarchos (fr. 34 Wehrli) povestește că atunci când în fuga sa din Crotona a ajuns la Locri, reprezentanții locrieni l-au întâlnit politicos la frontieră dar i-au cerut ferm să plece în altă parte. Ei i-au admirat, se spune, înțelepciunea (σοφὸν μὲν ἄνδρα σε καὶ δεινὸν ἀκούομεν) dar vroiau să nu schimbe cu nimic situația lor de atunci. Este o povestire adevărată sau este doar *bien trouvé*? Este potrivit poate să ne amintim că Locri nu avea emisiune de monedă proprie până în secolul al IV-lea: «se sugerează astfel că economia lor era diferită în perioada timpurie de cea a vecinilor ei și că relațiile cu ei erau restrânse» (Dunbabln, *op. cit.*, 356). Într-o astfel de societate Pitagora ar fi putut avea o influență nedorită.

17. Prima mărturie scrisă despre Cylon ca oponent al lui Pitagora se găsește la Aristotel, conform lui D.L. II, 46, care pretinde că citează «cartea a treia din *Despre Poetică*».

18. Iambl. *V. P.* 248 (DK, 14.16), Porph. *V. P.* 54. Aristoxenos are această informație de la membrii din secolul al IV-lea ai școlii pitagoreice care au emigrat în Grecia după persecuțiile aspre din Italia (D.L. VIII, 46), ceea ce înseamnă că în ceea ce privește faptele, cronologia etc. el era foarte bine informat, dar în ceea ce privește aserțiunile de natură morală sau politică explicația sa poate fi uneori mult prea favorabilă lui Pitagora.

19. Sursele folosite de Apollonios constituie o problemă mai complexă. Cf. von Fritz, *Pyth. Pol. in S. It.*, 56 sqq.

20. II, 39, 1-4. Text și traducere în Minar, *Early Pyth. Pol.* 75 sq.

D. SCURTĂ DESCRIERE A FILOSOFIEI PITAGOREICE

1. Cea mai remarcabilă lucrare despre această tendință este *Plato und die sogennanten Pythagoreer* a lui Erich Frank.

2. În cazul în care aceasta sună ca o afirmație ușor cinică, insinuând că filosofia nu e decât o raționalizare a opiniilor susținute înainte de începerea cercetării sistematice, mi-aș permite să adaug că deși afirmația este în multe situații adevărată, gândirea clară însăși poate fi ea singură țelul unui filosof mai mult decât orice. Chiar dacă este așa, înțelegerea scopului nu este cu nimic mai puțin importantă.

3. Despre această caracterizare a gândirii orfice vezi Guthrie, *Orph. and Gk. Rel.* 129 sq. și pentru relațiile dintre orfism și pitagorism, *ibid.*. 216-221. Încă din timpul secolului al V-lea, Ion din Chios îi atribuia poeme orfice lui Pitagora (Ion, fr. 2 DK,).

4. C. W. Goettling (*Ges. Abh.* vol. I, 278-316 se mulțumește să afirme că doar acestea de pe urmă erau σύμβολα (căci ține de esența unui σύμβολον faptul că semnificația sa adevărată nu este superficială), ceilalți formând o clasă separată de ἀκούσματα. Ipoteza sa este oarecum slăbită de numărul mare de presupoziții pe care este obligat să le facă și conform cărora ele au fost greșit interpretate de autorii antici. Interpretarea sa generală (*«quam totam ethicam esse debere ostendi»*, vol. II, 280) era mai ușor de susținut la mijlocul secolului al XIX-lea decât în secolul nostru.

Natura lor adevărată a fost explicată detaliat pentru prima dată de F. Boehm, *De Symbolis Pythagoreis*, în lumina materialului antropologic din vremea respectivă, conținut în special în *Creanga de aur* (The Golden Bough). Scurta lucrare competent scrisă a lui Boehm nu poate acoperi descrierile largi ale lui Delatte din *Vie de Pyth.* 186-7. Recent, un critic mai hotărât socotește aplicarea metodei comparative pe care o realizează Goettling drept una «circumspectă» (Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* I, 666, n. 3). Pentru ἀκούσματα în general, vezi Nilsson, 665-9.

5. D. L. VIII, 34. Cf. Delatte, *Études*, 273 (urmat de V. Rose și Rohde), Nilsson, *Gesch.* I, 665 sq.

6. Doar aceasta și cea anterioară pot justifica zelul moralizator al lui Goettling: «Ich bin nicht im Stande, aus diese Vorschrift irgend einen vernünftigen Sinn zu entnehmen» («Nu am reușit nicidecum să deduc din această prescripție nici un înțeles adecvat») (p. 315).

7. Au existat și alte explicații. Vezi Plut. *Quaest. Conv.* 727-8. Iamblichos avertizează că nu toate interpretările erau de proveniență pitagoreică (*V. P.* 86). Evident nu este imposibil ca preluând aceste superstiții primitive Pitagora să le fi interpretat în această manieră simbolică.

8. ἐκ τῆς αὐτῆς σηπεδόνος Porph. *V.P.* 44. Cf. cu versiunea prescurtată neinteligibilă a lui Hippol. *Ref.* I, 2,14 (Diels, *Dox.*, 557), unde se spune despre Pitagora că a învățat asta de la

Zoroastru; și Diogenes (adică Antonius Diogenes, *Dox.* 557, n.) *ap.* Lyd. *De Mens.* IV, 42, pp. 99-100 Wünsch.

9. Pentru referințe vezi Delatte, *Études*, 38, n. 2.

10. Și de Heraclide Ponticul conform lui Lydos, *De Mens.* p. 99 Wünsch. Pentru alte referințe vezi ediția lui Nauck din Iambl. *V.P.*, 231 sqq. Callimachos vorbește despre acest vers menționându-l pe Pitagora însuși (DK, 14.9, p. 101):

καὶ κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχειν, ἀνιῶντος ἐδεστοῦ,

κἀγώ, Πυθαγόρας ὡς ἐκέλευε, λέγω.

11. Emped. fr. 141 DK, (citat din Gellius). Tabuul bobului se găsește în multe părți ale lumii, iar la Roma ele erau asociate cultului morților. Vezi Boehm, *op. cit.* 14-17 și indexul la *Creanga de aur*, s. v. «bobul».

12. Dicaiarchos este amintit cu numele cu șaisprezece rânduri mai sus. Cf. Rohde *Rh. Mus.* 1872, 26 sq. și n. 6 p. 118 mai sus.

13. Cealaltă teorie menționată de Porfir, cea a repetării exacte a evenimentelor, nu ne preocupă în mod special aici, deși era socotită de proveniență pitagoreică în secolul al IV-lea î.Cr. de Eudemos (*ap.* Simpl. *Phys.* 732, Diels, DK, 58B34). Vezi p. 198 mai jos.

14. Ross îi atribuie acest pasaj lui Aristotel, deși nu este destul de clar de ce nu-i aparține lui Alexandru Polyhistor. În traducerea sa, Ross redă βρωτῶν prin «carnea care a fost ciugulită».

15. Toate fragmentele lui Alexis citate de Atenaios (DK, vol. I, p. 479), unul dintre ele provenind din această piesă sale, îi înfățișează pe pitagoricieni *neconsumând* carne.

16. D.L. VIII, 46. Suda spune că el era un elev al pitagoricianului Xenophilos înainte de a se alătura școlii lui Aristotel. Vezi acest citat și alte surse legate de viața sa la începutul lucrării *Aristoxenos* de Wehrli.

17. Traducerea reproduce ordinea cuvintelor din *De Comm. Math. Sc.* și nu cea din *V.P.* (DK, 18.2) în care *acusmatici* și *mathematici* sunt inversate.

18. Cu acest paragraf cf. Delatte, *Pol. Pyth.*, 22 sq. *Études, 272-4,* Rohde, *Rh. Mus.* 1871, 558-62, Minar, *Early Pyth. Pol.* 31-2. Minar are dreptate când critică separarea tranșantă între două secte reciproc ostile și care se exclud una pe alta, dar merge prea departe în minimizarea realizărilor științifice făcute de *mathematici*.

19. Multe provin de la Teofrast. Vezi Burnet, *EGP*, 95, n. 2, și compară mai ales cu *De Abst.* II, 32: τὰ μὲν δὴ κεφάλαια τοῦ μὴ δεῖν θύειν ζῷα, χωρὶς τῶν ἐμβεβλημένων μύθων ὀλίγων τε τῶν ὑφ' ἡμῶν προσκειμένων καὶ συντετμημένων, ἐστὶν τῶν Θεοφράστου ταῦτα. Argumentele pitagoreice invocate de Sotion din același motiv (*ap.* Seneca, *Ep.* 108 (cartea XVIII, 5), 17 sqq.), ce pot fi comparate cu cele ale lui Porfir, par și ele să conțină materiale mult mai timpurii. (Cf. Rostagni, *Verbo di P.*, 166 sqq.)

20. Astfel Plut. *Qu. Conv.* 729c. S-ar putea ca sursa comună aici să nu fie Teofrast, ci Heraclide Ponticul (Burnet, *loc. cit.*).

21. Porfir folosește imperfectul când vorbește despre ei.

22. Emped. fr. 137 DK,. Pentru Orfeu, Ar. *Broaștele.*, 1032, Eur. *Hipp.* 952 sq. și puțin mai târziu Platon, *Legile*, VI, 782c.

23. Aici nu putem decât schița suportul religios. L-am tratat mai pe larg în *The Greeks and their Gods,* unde se pot găsi referințe și la alte lucrări.

24. Homer, *Imn către Demetra*, 480 sqq. Pe baza unor dovezi intrinseci putem spune că acest imn a fost scris pentru cultele eleusine înainte de incorporarea orașului de către Atena.

25. P. 138, n. 3 mai sus, iar despre numele altor pitagoricieni vezi Kern, *Orph. Fr.*, p. 52.

26. Vezi *The Greeks and their Gods,* mai ales pp. 301-4.

27. Prima idee, în cuvintele de mai sus sau în altele similare, este frecventă. Cf. de ex. Epicharmos, 263 Kaibel (DK, 23B20, vol. I, p. 201) θνατὰ χρὴ τὸν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατὸν φρονεῖν și Soph. *Tr.* 473. Pentru a doua expresie vezi Platon *Theait.* 176a διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν și cf. propoziția adevărată a lui Arios Didymos (?) *ap.* Stob. *Ecl. Eth.* II, 7, p. 49 Wachsm.: Σωκράτης Πλάτων ταὐτὰ τῷ Πυθαγόρᾳ, τέλος ὁμοίωσιν θεῷ.

28. *Ap.* Iambl. *V.P.* 137, DK 58D2. Traducerea este a lui Cornford (*CQ*, 1922, 142) cu excepția cuvântului ὁμολογίας. Cornford alege ὁμιλίας. La fel și Nauck, dar datorită lui Scaliger: ὁμολογίας se găsește în toate manuscrisele. Dacă aceasta este lecțiunea corectă, ea naște suspiciunea că propoziția ca atare nu este un citat

cuvânt cu cuvânt după Aristoxenos, deoarece ὁμολογία în sensul particular cerut aici este un termen tehnic al stoicilor. Wehrli nu include pasajul în lucrarea sa *Aristoxenos*. Totuși, el oferă o descriere reală a pitaroreicilor din toate perioadele.

29. Dificultatea logică este evidentă, o dată ce se încearcă, după cum a procedat și Pitagora, să se potrivească συγγένεια tuturor naturilor în cadrul unui sistem filosofic. Diferența între lucrurile care au doar viață (ζωή) și cele care au ψυχή sugerează că pitagoricienii erau conștienți de ea. Sentimentul că trebuie interzisă cu orice preț consumarea alimentelor animale, dar nu și a celor vegetale își găsește o explicație definitivă în repulsia străveche și profundă pentru întinarea (ἀγος, μίασμα) produsă prin vărsarea de sânge pe care pitagoricienii au moștenit-o de la predecesorii lor nefilosofi. Empedocle, ca și Pitagora, face un efort conștient de a justifica această repulsie pe baze filosofice, iar vârsta tinereții este evocată în strigătul său disperat (în fr. 139):

οἴμοι, ὅτι οὐ πρόσθεν με διώλεσε νηλεὲς ἦμαρ

πρὶν σχέτλι' ἔργα βορᾶς περὶ χείλεσι μητίσασθαι.

Empedocle mai vorbește despre o poruncă de a ne «feri de frunzele de dafin» (fr. 140, deși cuvintele sunt citate în Plutarh în context doar legat de ruperea frunzelor, presupun că Empedocle se gândea la consumul lor ca în porunca exprimată în cuvinte similare legată de bob, fr. 141); dar dafinul, planta sacră a lui Apollo, ocupa o poziție specială. În fr. 127 el este legat de leu, fiind regele plantelor la fel cum leul este regele animalelor. Fiecare formează în felul său cel mai potrivit lăcaș pentru sufletul uman.

30. Despre respirația universului, Ar. *Phys.* 213b22 și într-un fragment din *De Philos. Pythgorae* (DK, 58B30; vezi p. 195 mai jos). Cf. Sext. Emp. *Math.* IX, 127 οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τῶν Ἰταλῶν πλῆθος φασι μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναί τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων. ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα. Vezi și Cicero *N.D.* I, II, 27.

Când Comford (*CQ*, 1922, 140, n. 2) susține că acest pasaj, deși folosește termenii mai târzii, este veritabil în esență, îl reia pe Delatte *Vie de Pyth*, 204: «Il faut bien admettre que c'est là une doctrine de l'ancien Pythagorisme» («Trebuie să admitem că avea de a face aici cu o doctrină a vechiului pitagorism»).

31. DK, 51.1. Vezi aparatul critic propus de el și p. 224 sqq. mai jos. Manuscrisul citat este evident corupt. Perioada vieții lui Ekphantos este incertă, dar cel puțin el a fost contemporan cu Arkhytas (ZN, I, 604, n. 5).

32. Pp. 103 sqq. mai sus.

33. Vezi pp. 164 sqq. mai jos. E. Frank susține că Aristotel cunoștea această doctrină «pitagoreică» de la «Philolaos»; am folosit ghilimelele deoarece el credea că acest pseudo-Philolaos era un platonician, probabil Speusip. Pentru aceasta el reproduce referințele la Philolaos din *Anon. Londinensis* (DK, 44A27), deși de fapt acest pasaj vorbește doar despre viața animală obișnuită și pentru a o explica el trebuie să adauge propria-i explicație: «Nun ist aber für Philolaos der Mikrokosmos ein treues Abbild der Weltganzen» («Pentru Philolaos microcosmosul este o imagine fidelă a lumii ca totalitate») (*Plato u. d. sogenn. Pyth.* 327-8). Scepticismul extrem din cartea lui Frank nu este cel mai potrivit pentru a fi frecvent supus atenției, iar cele de mai sus sunt un exemplu.

34. D.L. VIII, 24 sqq. Citatul de aici este din cap. 28. Se pare că Alexandru a fost un prolific colecționar lipsit de originalitate și fără a avea fantezia caracteristică neopitagoricienilor și neoplatonicienilor târzii. (Vezi *RE*, I, 1449-52). Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα pe care el susține că le citează amintesc de ὑπομνήματα κεφαλαιώδη transmise de ultima generație de pitagoricieni în secolul al IV-lea î.Cr.. Totuși, data sau datele acestor capitole au fost estimate foarte diferit de savanți. Rohde (*Rh. Mus.* 1872, 27) observa conținutul lor relativ sărac care indică o dată anterioară. Zeller (ZN, 471 și n. 1) tratează descrierea lui Alexandru cu un anumit respect, dar o atribuie unui izvor din secolul al II-lea, moștenire a învățăturii platonice sau stoice. M. Wellmann (*Hermes*, 1919, 225-48,

deși nu totdeauna suficient de critic în ceea ce privește compararea surselor târzii, argumentând convingător în favoarea originii ei din secolul al IV-lea, cum a făcut și Delatte (*V. de P.* 198 sqq., 232 sqq.), iar ei au fost urmați de Cornford (*P. and P* 3). Diels s-a lăsat convins de Wellmann ale cărui argumente totuși i s-au părut lui Wilamowitz (*Platon*, II, 84, n. 1) a fi «ganz verfehlt» (complet greșit) deși nu spune decât atât. I. Lévy (*Sources de la Légende de Pyth.* 75) crede și el că datarea se face cel mai posibil în secolul al III-lea. Dar vezi și Raven, *Pyth. and El.* 159-64.

O analiză exhaustivă a pasajului a fost întreprinsă de A. J. Festugière în *REG*, 1945, 1-65. Este greu să negăm concluzia sa că sursa directă este o compilație din perioada elenistică ce conține elemente din mai multe epoci, dar argumentul său suplimentar că nici una dintre doctrine nu poate fi anterioară lui Speusip nu pare convingător. Lipsește orice explicație legată de titlul Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα. Potrivit lui Clement din Alexandria, Alexandru a mai scris o operă numită περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων (*RE*, I, 1451).

Pentru a exemplifica alte concluzii ce se pot trage din același material, Cornford argumentează în favoarea unei datări mai timpurii pentru că «nici un scriitor târziu nu putea să nu fie influențat de Platon însuși, mai ales de dialogul *Timaios*». Pentru Festugière citatul prezintă o ordine a materialului a cărei origine este «incontestablement le *Timée*». (Cornford îi atribuie ocazional terminologie anacronică lui Alexandru – de pildă «Dyada Nedefinită» pentru termenul pitagoreic «Nelimitat»). Ca și Cornford, K. von Fritz găsește în explicație elemente care ar putea fi «aproape imposibil de găsit în orice filosofie de influență platonică» ajungând la concluzia conform căreia chiar dacă din unele părți ale sale răzbate influența terminologiei filosofice târzii, ea conține elemente ale doctrinei pure pitagoreice timpurii. (*CP*, 1946, 34). Putem fi de acord cu această concluzie justă.

35. ἀπόσπασμα apare la Platon (*Phaidon*, 113b) dar sensul folosit pentru a descrie relația dintre fiecare suflet și Univers pare a fi de origine stoică. Cf. Chrysippos *ap.* D.L. VII, 143, Epictet, II, 8, 10 Marcus Aurelius V, 27. Totuși, doctrina în cauză, precum multe alte lucruri susținute de stoici, nu provin de la ei.

36. Ca mărturie sigură că aceasta era o teză pitagoreică am folosit până aici afirmația lui Alexandru Polyhistor conform căreia sufletul este ἀπόσπασμα αἰθέρος . El spune că tot ce se găsește în atmosfera cea mai de sus este divin (cap. 27) și că sufletul pur merge ἐπὶ τὸν ὕψιστον (cap. 31). În plus Delatte (*Vie de Pyth.* 225 sqq.) arată că aceasta era o opinie cel puțin a pitagoricienilor târzii și că era deja larg răspândită în secolul al V-lea, existând motive pentru a crede că a fost adoptată de orfici. Vezi Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 262 sq., 324.

37. Cf. ZN, 565-6.

38. La fel (fără îndoială din cauza influenței pitagoreice) Empedocle îl socotea pe Apollo zeul său suprem, căruia îi neagă orice trăsătură antropomorfică. Vezi fr. 134 și cuvintele introductive ale lui Ammonios.

39. Pp. 213 sq. mai jos.

40. Kirk (*HCF*, 395) este de acord că e posibil. Wilamowitz crede că termenul de φιλοσόφους nu făcea de fapt parte din fragmentul lui Heraclit, deși atât Bywater cât și Diels-Kranz păstrează cuvântul. Vezi nota *ad loc.* în DK, și cf. Cornford, *Princ. Sap.* 115, J.L. Stocks, *Mind*, 1915, 220. Despre fr. 35 vezi și p. 281 mai jos.

41. Stocks, *loc. cit.* Totuși, cf. cu o opinie mult mai sceptică ZN, 438.

42. E. Fraenkel, *Rome and Greek Culture* (conferință inaugurală, Oxford, 1935). Poate mi se va ierta faptul că am redat o descriere atât de ticluită în cuvinte a geniului grec, deși în context E. Fraenkel atribuie aceste calități de *ratio* romanilor pentru a explica reușita lor în păstrarea gândirii grecești.

43. Plăcuțele de aur au fost aduse în discuție de mai multe ori. Vezi Guthrie, *Orpheus and Gk. Rel.* 171 sqq. Cea mai veche poate fi datată în secolul al IV-lea, iar poemele din care ele conțin extrase sunt evident mai timpurii.

44. Ceea ce este ἀτελές este ἄπειρον, cf. Platon, *Philebos*, 24b.

45. Aët. II, 1, 1, (DK, 14.21) Π. πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως. Vezi și D.L. VIII, 48 (din Fa-

vorinus). Alte referințe în Delatte, *Vie de P.* 203. Atribuirea fragmentului, contestată de unii savanți moderni pe baza faptului că termenul κόσμος a fost utilizat mult mai târziu cu sensul de «lume». Cunoștințele noastre despre limbajul adevărat al presocraticilor sunt extrem de sărace, dar situația poate fi sintetizată astfel.

Chiar dacă Anaximandru a folosit sau nu acest cuvânt, κόσμος, (cf. p. 91 mai sus), oricum filosofii îl utilizau deja în accepțiunea de «lume» (desigur în forma sa de structură ordonată) încă de la începutul secolului al V-lea. După cum spune Kirk într-o discuție asupra termenului (*HCF*, 313), în Empedocle fr. 26.5 (ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον) este clar că el înseamnă doar «ordine» sau «dispunere ordonată», dar când în fr. 134.5 el vorbește despre intelectul divin ca φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν el vrea să spună că acesta se întinde peste întreaga lume. Alegerea cuvântului este semnificativă: el accentuează că lumea este o structură ordonată: chiar și mai târziu, nimeni din lumea greacă nu a putut descrie lumea fără a avea în minte faptul că ea ilustrează combinația ordinii, a potrivirii și a frumuseții. Κόσμος nu a pierdut niciodată aceste conotații. Despre κόσμον τόνδε din Heraclit fr. 30 Kirk trage o concluzie personală (*ibid.* 316, 317), anume că el semnifică «lucruri plus ordine», adică «lumea naturală și ordinea din ea». «Lumea naturală» este înțelesul adevărat din Diog. Apoll., fr. 2: τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα νῦν iar (așa cum cred că a arătat Vlastos, *AJP*, 1955, 345) în Anaxag. fr. 8.

Kirk arată că «paralela între om și cosmos este explicit trasată în secolul al V-lea» și chiar dacă respingem cuvântul din fr. 2 a lui Anaximenes (și eu sunt de acord pentru că se poate susține că cel puțin comparația între om și lume îi aparține: pp. 104 sq. mai sus), expresia citată de Democrit (fr. 34: ἐν τῷ ἀνθρώπῳ μικρῷ κόσμῳ ὄντι κατὰ Δημόκριτον) care pare originală, arată că identitatea κόσμος=«ordinea-lumii» era în timpul său o noțiune familiară.

Dezvoltarea termenului de-a lungul următoarelor stadii (a) ordinea sau dispunerea ordonată a tuturor, (b) ordinea în lume, ὁ τοῦ παντὸς κόσμος așa cum este folosit de pildă în Emped. 26.5, Eur. fr. 910, (c) lumea *ca* ordine (Emped. fr. 134.5), (d) lumea în general, fără vreo referință specială la structura ei ordonată, trebuie să aibă o ordonare graduală; semnele apariției noului sens sunt folosite paralel cu cei vechi fără să-l înlocuiască. O dată ce s-a făcut trecerea de la (a) la (b), nu prea mai are rost să căutăm alte dezvoltări de mai târziu sau ale altor autori. Momentul decisiv a fost acela în care s-a considerat pentru prima oară că lumea prezintă o ordine inteligibilă rațională, așa cum a descris-o Anaximandru înaintea lui Pitagora deși cel din urmă a dezvoltat și a îmbogățit această concepție. Primul pas constituie, în cuvintele lui Jaeger, «descoperirea spirituală a cosmosului», și, după cum afirmă pe bună dreptate, ea implică o ruptură totală cu convingerile religioase. (*Paideia*, I, 158 sq.). Este prea mult să spunem că ea a reprezentat linia de separare între religie și filosofie. Nu ar fi surprinzător dacă înșiși descoperitorii ei au accentuat noul adevăr conferind de fapt lumii numele de κόσμος. Tradiția îi atribuie acest pas înainte lui Pitagora, deși știm că el a fost făcut de Empedocle care l-a urmat în multe lucruri nu la prea mult timp după aceea.

Cât privește discuțiile asupra acestui aspect și alte exemple și referințe la alți savanți de mai demult, vezi în special W. Kranz, *Philologus* 1938-9, 430 sq.; Kirk, *HCF*, 313 sq.; G. Vlastos, *AJP*, 1955, 345 sq. cu n. 19.

46. Poate că motivul pentru care Empedocle este invocat atât de des nu este suficient de clar pentru cititor. Există două rațiuni: (a) se poate arăta că ideile religioase ale lui Empedocle sunt aproape identice cu cele ale pitagoricienilor. (b) perioada în care a trăit constituie o rațiune suficientă oferită celor care se îndoiesc că atunci când citățm (așa cum procedăm frecvent) sursele din secolul al IV-lea referitoare la convingerile pitagoreice, ele se pot referi la idei care doar erau preluate de pitagoricieni la acea vreme (de exemplu o replică la platonism). O tradiție care provine de la Timaios în secolul al IV-lea î.Cr. și Neanthes din secolul al III-lea (D.L. VIII, 54-5) spune că Empedocle era un pitagorician acuzat de școală că și-a însușit abuziv și a făcut publice doctrinele acesteia.

47. Aristotel (dacă presupunem că *Magna Moralia* reprezintă concepțiile sale) nu pune mare preț pe amestecul acesta de învățăminte morale cu matematica (*MM*, 1182a11): «Pitagora a încercat de asemenea să se ocupe de virtute, dar a procedat greșit, căci legând virtuțile de numere el a făcut ca investigația sa să nu mai fie interesantă pentru acest domeniu: dreptatea nu este un număr pătrat.» Acest pasaj confirmă, dacă mai era nevoie, că σοφοί de la Platon sunt de fapt pitagoricieni.

48. *Tim.* 47b-c, trad. în limba engleză Cornford.

49. οἱ δέ γε βέλτιστοι ἔρχονται θεαταί, D.L. VIII, 8. (Cf. și p. 127, mai sus).

50. O paralelă trasată în timpurile noastre poate fi găsită într-un context oarecum neobișnuit. Cf. Bertrand Russell, *Problemele filosofiei* (trad. rom. ed. All, 1993): filosofia trebuie studiată «înainte de toate pentru că prin măreția universului pe care ea îl contemplă mintea este și ea înălțată și devine capabilă de acea unire cu universul care constituie bunul ei cel mai de preț.»

51. Philip Sherrard, *The Marble Threshing Floor* (1956), 128.

52. Despre echivalarea unor astfel de noțiuni abstracte cu numerele, vezi Arist. *Met.* 985b29, 1078b21, *MM*, 1182a11 (toate în DK, 58B4); a se compara ultima trimitere cu *EN*, 1132b23. Cf. pp. 210 sqq., mai jos.

53. B. L. van der Waerden, «Die Arithm. d. Pyth.», *Math. Annalen*, 120 (1947-9), 680 sqq. Heath, *Thirteen Bks. of. Eucl.* II, 294. Chiar și Cornford, care se opune cu atâta tărie teoriei lui Taylor că întregul *Timaios* era un document al pitagorismului din secolul al V-lea, spune că o mare parte a teoriei este fără îndoială pitagoreică (*Plato's Cosmol. 3*).

54. Câteva exemple de referințe antice la acest tratat pot fi de interes.

(a) După o scurtă descriere dată în *Met.* A despre felul în care pitagoricienii deduceau realitatea din numere și prețuirea pe care o acordau numărului zece, amintind și astronomia lor care includea antipământul, Aristotel trage concluzia (986a12): «Dar am discutat mai pe larg despre aceasta în altă parte.»

(b) Alex. *Met.* 986a3 (p. 41.1 Hayd.): «El se ocupă cu aceasta mai pe larg în *De Caelo* și în cartea despre tezele pitagoricienilor.»

(c) *Ibid.* 75.15: «Despre ordinea cerurilor, pe care pitagoricienii o construiau numeric, el scrie în cartea a doua despre doctrina pitagoreică.»

(d) Stob. *Ecl.* I, 18, 1c (DK, 58B30): «În prima carte a tratatului despre filosofia lui Pitagora el scrie...»

(e) Simpl. *De Caelo*, 386.22 Heib.: «După cum spune însuși Aristotel în a doua carte a colecției sale despre ideile pitagoreice.»

(f) *Ibid.* 511.30: «Căci el însuși spune în tratatul despre pitagoricieni.»

Și alți autori ar putea fi amintiți. Vezi ediția Rose a fragmentelor, nr. 190-205. Există probe legate de un tratat despre doctrina lui Arkhytas (Rose fr. 207).

55. Raven, *P. and E.*, 186. Vezi și Cherniss, *ACP*, 392.

56. *Met.* 985b23, p. 167, mai jos.

57. Despre atribuirea teoremei lui Pitagora vezi Heath, *The Thirteen Book of Euclid*, I, 350-2. Heath «nu găsește dovezi suficiente în tradiție». Vezi și B. L. van der Waerden, «Die Arithm. d. Pyth.», *Math. Annalen*, 120 (1947-9), 132.

58. Cf. van der Waerden, *Arithm. d. Pyth.*, 132. Conform lui (131) pitagoricienii au adus algebra babilonienilor în Grecia, dându-i o formă geometrică, motivul acestei transformări fiind descoperirea numerelor iraționale. Perioada relativ timpurie în care Pitagora și-a realizat descoperirile matematice nu ar fi trebuit discutată exhaustiv în cartea cu pricina, chiar dacă van Waerden este un scriitor competent în acest sens. Ea trebuie căutată în lucrări precum: Heath, *Greek Math.*; K. Reidemeister, *Die Arithm. d. Griechen*; O. Becker, *Die Lehre vom Gerade u. Unger. im IX Buch der Eukl. Elemente*. Pentru relația matematicii grecești cu babilonienii vezi Neugebauer, *Stud. z. ant. Algebra* și *The Exact Sciences in Antiquity*.

59. *AJP*, 1940, 1-33.

60. Citat cuvânt cu cuvânt de Simpl. *Phys.* 61. Despre perioada vieții lui Hipocrate cf. Heidel, p. 18, n. 33 Freeman, *Companion*, 217 (*floruit* probabil c. 430). Arist. *Meteor.* 342b35 susține clar că nu era pitagorician, deși s-a spus și contrariul.

61. *Met.* 987b28; II; 986a1.

62. Vezi p. 134-5, mai sus. G. Thomson *The First Philosophers* (263) susține acestea fără nici o referință la vreun pasaj antic pe care să se sprijine. Aristoxenos credea și el că Pitagora le-a dăruit grecilor greutățile și măsurile (D.L., VIII, 14, DK, 14.12).

63. Vezi discuția pasajului în *Ptol. und Porph. über die Musik*, 154 sqq. Este corect să spunem că după el «Pythagoras ist natürlich bei derartigen Zitaten ein Sammelnamen» («În astfel de citate, Pitagora este evident un nume colectiv»).

64. Conform cu D.L. IV, 13, Xenocrates a scris o Πυθαγόρεια. Se prea poate ca Heraclide să fi citat ceva ce a auzit din altă parte.

65. Aceste raporturi sunt amintite în Aristotel *Met.* 1093a29. Cf. și *An. Post.* 90a18 (trad. Oxford): «Ce este o concordanță? O proporție comensurabilă de numere dintre o notă înaltă și una gravă.» Ele sunt expuse pe larg în Philolaos, fr. 6 care folosește συλλαβά pentru cvartă (mai târziu διὰ τεσσάρων), δι' ὀξειᾶν pentru cvintă (mai târziu διὰ πέντε) și pentru octavă ἁρμονία (mai târziu διὰ πασῶν). Despre fragmentele lui Philolaos vezi mai jos p. 227 sqq.

66. Vezi de exemplu Nicom. *Harm.* în *Mus. Script.* 245 sqq. a lui Jan, Iambl. *V. P.*, 115, Boethius, *Inst. Mus.*, I, 10, iar pentru comentarii traducerea lui W. H. Stahl după Macrobius, *Somn. Scip.* (Columbia, 1953), p. 187, n. 6, unde sunt adunate și alte referințe antice.

67. În cazul în care coarda era ciupită deasupra unei cutii deschise, așa cum era concepută varianta medievală a instrumentului (vezi Th. Gérold, *La musique au moyen âge*, Paris, 1932, 387), contactul cu podul nu distorsionează semnificativ sunetul. Totuși, faptul că acest instrument nu era perfect a fost remarcat de Ptolemeu care a dedicat un capitol din cartea sa *Harmonica* dezavantajelor sale (II, 12, περὶ τῆς δυσχρηστίας τοῦ μονοχόρδου κανόνος). El descrie o formă a *kanon*-ului în I, 8.

68. Concepția opusă a fost susținută de exegeți precum E. Frank, deși nu trebuie să fim neapărat de acord cu ei că descoperirile relațiilor matematice trebuie să fi fost familiare oricărui constructor grec de instrumente muzicale, cu atât mai puțin cu G. Junge că «orice cântăreț din fluier sau din liră trebuie să le fi cunoscut» (Frank, *Plato u. d. sog. Pyth.*, 11; Junge, *Classica et Mediev.*, 1947, 184). Existau 24 de note pe *aulos*, (Ar. *Met.* 1093b2-4; vezi Ross *ad loc.*).

69. Citat cu mici deosebiri de Porfir, V. P., 20 Iambl. V. P., 150 în *Versul de aur* 47 sq. și altundeva. Cf. A. Delatte, «Le tétractys pythagoricienne» în *Ét. sur la litt. pyth.* 249-68.

Prin «misticismul-numărului» din propoziția următoare se înțelege nu doar atribuirea unor trăsături sacre numerelor, ci și conferirea unei realități substanțiale, chiar fizice.

70. C. F. von Weizsäcker, *The World-view of Physics*, 21.

71. Felul în care fizicianul alege cristalele întâmplător, poate servi aici ca exemplu datorită unei idei exprimate cu mulți ani în urmă despre originea doctrinei pitagoreice despre număr. Wm. Ridgeway sugera că deoarece Pitagora era fiul unui șlefuitor de pietre prețioase și pentru că probabil el însuși practica această profesie, teoria sa s-a născut cel mai firesc din observațiile pe care le făcea asupra regularității geometrice a mineralelor (*CR*, 1896, 92-5). Cristalele de pirită în formă de dodecaedru se găsesc doar în Italia, unde a trăit el, și pe Elba (*RE*, 2. Reihe, V A 2, 1364).

72. În aceste sens, în special Cherniss, *ACP* 386: «Conform lui Aristotel, trăsătura distinctivă a școlii a fost afirmarea numărului ca principiu; dar explicația pe care o dă doctrinei este așa cum s-a văzut, autocontradictorie, căci el crede că teoria lor identifica numerele cu obiectele fizice, că identifica *principiile* numărului cu *principiile* lucrurilor existente și că lucrurile *imită* numărul.» Vezi alte concepții enumerate în ZN, 454, n. 1.

73. Am lăsat deoparte (precum Ross și alții înaintea lui) cuvintele care se leagă de perioada vieții lui Alkmaion conform cărora el «era în floarea vârstei pe când Pitagora era bătrân» care lipsesc din manuscrisul Laurentian și nu apar la comentatorii antici. Heidel în *AJP*, 1940 5 oferă alte motive pentru a le respinge. Chiar dacă ele sunt o adăugire ulterioară, se poate cădea de acord cu Ross că «această afirmație este destul de probabil adevărată». Cf. și ZN 597 n. 2 și vezi p. 173 sqq., 183 sqq. mai jos.

74. De fapt Raven (*P and E.*, cap. 3) oferă argumente puternice pentru a presupune că el îi era deja cunoscut lui Parmenide.

75. O astfel de concluzie este în acord cu cea a lui Raven (*P. and E.*, 11): «Dacă trecem ... la părerile ‹altora din aceeași școală›, bănuiala lui Aristotel că acești pitagoricieni au împrumutat doctrina opușilor de la Alkmaion sau, invers, că el a luat-o de la ei, sugerează imediat că trecerea este de la o generație la alta.» Raven mai observă că doar nu arareori Aristotel recunoaște explicit o distincție între o școală sau o generație de pitagoricieni și alta.

76. În alt loc (*De Caelo*, 300a16) Aristotel spune: «Unii oameni, precum unii pitagoricieni, creează lumea naturală din număr.» De la expresia «unii pitagoricieni» s-a ajuns la ipoteza că exista o diviziune a școlii, mai precis între o generație mai veche și una mai nouă (Raven, *P. and E.*). Dar având în vedere izolarea pasajului față de multe altele în care se descriu convingerile lor fără nici o precizare, se pare că el nu prea are vreo semnificație (ZN, 450 sq. sugerează explicarea sa și cf. Raven, *P. and E.* 55).

77. Wightman, *Growth of Scientific Ideas*, 20.

78. Pentru pitagoricieni, «lucrurile» includ atât lumea fizică, precum și conținuturile și abstracțiile sale ca dreptatea, căsătoria etc. (Arist. *Met.* 985b29, 990a22, 1078b21; *MM*, 1182a11).

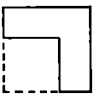
79. Am tradus termenul *prior* prin «prioritar» și «primar» (n.t.).

80. Ross *ad loc.* îl urmează pe Alexandru crezând că atât pitagoricienii, cât și Platon sunt vizați. Bonitz prefera să restrângă trimiterea la pitagoricieni.

81. Sambursky, *Physical World of the Greeks*, 28.

82. Cf. Burnet, *EGP*, 101, Cornford, *P. and P.* 8, (Nicomachos) și afirmația lui D.L. (VIII, 12) că Pitagora a studiat în special aspectele aritmetice ale geometriei.

83. Se pare că trăsătura esențială a unui *gnomom* era aceea că forma sau conținea un unghi drept. Astfel, la Herodot el este indicatorul vertical al ceasului solar care trebuie să formeze cu suprafața orizontală un unghi drept. În al doilea rând, el era folosit de dulgheri ca echer, de unde provine și sensul folosit de Aristotel în pasajul de mai sus. Apoi, în *Categorii* (15a30), Aristotel spune: «Un pătrat căruia i se adaugă un *gnomom* crește în dimensiune, dar nu se schimbă» (adică nu-și schimbă forma: rămâne un pătrat). *Gnomon*-ul de aici are această înfățișare:



Cornford nu este foarte riguros când afirmă că (parafrazând o propoziție a lui Heath legată de 15a30): «Gnomonul este definit de Aristotel ca acea figură care dacă este adăugată la un pătrat îl mărește în dimensiune dar îi păstrează forma» (*P. and P.*, 9, n. 1). Cuvintele lui Aristotel nu exclud posibilitatea definirii unor gnomoni oblongi. Că gnomonul era în esență dreptunghic este ilustrat de terminologia lui Oenopides din Chios (mijlocul secolului al V-lea, vezi DK, 41.13) așa cum este citat de Proclos: «El numește perpendiculara în felul străvechi, ‹ca gnomonul›, deoarece gnomonul face un unghi drept cu orizontala.» Euclid (cartea a II-a, def. 2) îl extinde la toate paralelogramele, iar limbajul său sugerează că el a făcut primul acest lucru. Mai târziu el a fost folosit pe scară mai largă. Pentru detalii suplimentare, vezi Heath, *The Thirteen Books of Euclid*, I, 171.

84. Pentru concepțiile antice și moderne, vezi discuțiile lui Ross (referințe în nota următoare), mai ales opinia divergentă a lui Taylor, *CR*, 1926, 150-1.

85. Pentru o expunere sumară a diferitelor interpretări oferite vezi notele lui Ross la *Met.* 986a18 și Phys. 203a13, și cf. Cornford, *P. and P.* 9 sq.

86. κενὴ λείπεται χώρα, vezi ps.-Plutarh, citat de Burnet, *EGP*, 288, n. 4.

87. În lumina altor texte, aceasta pare explicația cea mai plauzibilă dată afirmației în aparență absurdă păstrată de Simplicius (*Phys.* 455.20) că ceea ce putem împărți în părți egale poate fi divizat la infinit. Pentru texte și alte discuții vezi Burnet, *EGP*, 288-9 și Taylor, *CR*, 1926, 149 sq.

88. Rostagni în *Il Verbo di Pitagora* (9 sqq.) pune mare preț pe un fragment a lui Epicharmos (2 în DK,) care după el ar implica o cunoaștere din partea acestui poet comic a fiecărui detaliu al schemei pitagoreice, astfel creditând existența ei încă din prima jumătate a secolului al V-lea. Rândurile în discuție sunt: «Dar dacă unui număr impar, sau dacă vrei

unuia par, cineva îi adaugă o pietricică [ce reprezintă o unitate pe abac, n.t.], sau ia una din el, crezi că va rămâne același?» Nu este permis să tragem concluzii atât de îndrăznețe dintr-o simplă propoziție precum cea de aici, deși existența doctrinei în acel timp nu este improbabilă.

89. *CQ*, 1923, 3 cu n. 1. El traduce ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων «*constă* în acestea amândouă», nu «*provine* din amândouă», admițând că «provine» este potrivit cuvintelor imediat următoare, τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός. Chiar dacă această traducere ar fi posibilă, Unu ar fi totuși un *produs* al Imparului și Parului și nu poate fi în nici o condiție prioritar lor.

90. De Raven, *P. and E.* 14 sq. Iamblichos pretindea că l-a găsit la Philolaos (DK, 44B8), dar autoritatea sa în astfel de probleme este foarte incertă; caracterul primordial al lui Unu este evident la neopitagoricianul Nicomachos.

91. Despre Eudoros vezi H. Dörrie, *Hermes*, 1944, 25-39. Valoarea sa ca izvor al pitagorismului preplatonic poate fi estimată după următorul citat din acest articol (p. 33): «O mare parte a celor relatate de Eudoros despre doctrina pitagoricienilor provine direct din *Timaios*... În abordarea sa apar multe caracteristici platonice, multe dintre ele prefigurează de fapt neoplatonismul». Pe pagina următoare autorul afirmă că la bază pasajul este «o exegeză pitagorizantă a mitului din *Phaidros*». Trebuie luat în considerare încercarea lui Eudoros de a găsi un sens ezoteric la Platon (Alex. *in Met.* p. 59 Hayduck, Dörrie 34-6).

În general savanții ar trebui să acorde atenție avertismentului dat de H. D. Saffrey (*Le π. Φιλ. d'Aristote* etc., 1955, p. xi): «J'avoue que je suis sceptique sur la connaissance que nous pouvons avoir de l'ancien pythagorisme; en tout cas je ne crois pas que l'on puisse se fonder sans d'infinies précautions sur les écrits pythagoriciens des premiers siècles de notre ère: ce sont tous d'inextricables mélanges de néoplatonisme, de néopythagorisme, de néoorphisme etc., et comment distinguer le bon grain de l'ivraie!» («Îmi mărturisesc scepticismul în privința a ceea ce știm despre pitagorismul timpuriu. În orice caz nu cred că ne putem baza fără a ne lua toate măsurile de precauție pe scrierile pitagoricienilor din primele secole creștine: ele nu sunt decât amestecuri confuze de neoplatonism, neopitagorism, neoorfism etc. și nu știu cum am putea deosebi grâul de neghină!»

92. *Sc.* decât cea platonică: Aristotel le distinge peste tot cu precizie, ceea ce era de așteptat și nu trebuie amintite locurile în care a fost acuzat că le-ar fi confundat.

93. *Ap.* Simpl. *Phys.* 181.28. Introducerea δῆλον ὅτι trădează o intervenție a sa proprie. El folosește termenul platonic de «diadă» pentru ceea ce pitagoricienii timpurii ar fi numit *apeiron*. Despre Eudoros, vezi p. 175, n. 91, mai sus.

94. Cornford, *CQ*, 1922, 145.

95. Indicată de Raven, *P. and E.*, 18. Eudoros leagă în chip firesc divinitatea lui Unu cu primatul său printre principii (Simpl. *loc. cit.* l. 19). Teza că Unu este divin e repetată de Hippolit (*Ref.* I, 2, 2).

96. [Alex.] *in Met.* 462.34 (vezi p. 183 n. 101 mai jos).

97. și deci de aici fără îndoială și Aristotel, a cărui elev a fost. Aristotel nu a scris cărți doar despre pitagorism, ci era interesat și de religia persană. El a susținea că după magii persani există două *archai*, un *daimon* bun și unul rău, numele primului fiind Zeus sau Oromasdes, iar al celuilalt, Hades sau Areimanios (Aristotel, fr. 6 Rose, p. 79 Ross, D.L. I, 8).

98. Destul de curios, această traducere îi aparține lui Cornford, pe care o dă la p. 5 din *P. and P.* El o folosește în cursul unui argument despre unitate ca unicul principiu originar. Dar este greu să urmărim demonstrația sa, căci nevoia religioasă pentru unitate la început pare că se pierde pe măsură ce îl parcurgem.

99. În lucrarea sa restrânsă, dar foarte utilă, *Ormazd et Ahriman*, 32 sq.

100. "Calculul cu pietricele" (probabil pe un fel de tablă sau abac) este socotită metoda «normală» de Herodot (II, 36). Noi vorbim încă limba lor când numim numerele «cifre» (în engleză *figures*, termen dispărut din limba română, n.t.); cuvântul «calcul» este legat de latinescul *calculus* («pietricică»).

101. Alex. *in Met.* 512.20 Hayduck. Deși doar comentariile asupra cărților A și E sunt autentice, în orice referință viitoare la întreaga carte poate fi folosit numele lui Alexandru.

102. Sensul evident în context a lui ὅροι. Dacă trebuie spus ceva în favoarea traducerii sale, Raven a oferit o explicație, *P and E.* 104.

103. Despre el vezi p. 193 sqq. mai jos.

104. Sau, desigur, între punctele-unitate și particule; dar pentru acesta trebuie să așteptăm secțiunea a treia a expunerii de față.

105. *Sc.* pitagoricienii. După cum remarcă Ross, *ad loc.*, concepția lor este din nou deosebită de cea platonică, doar câteva rânduri mai jos. Alex. (*in Met.* 462.16) greșește.

106. F. E. Robbins (introducerea la traducerea lui d'Ooge după *Introd. Arith.* a lui Nicomachos, 1926, 82 sq.) susține că ea se bazează aproape în întregime pe Nicomachos.

107. *Theol. Arith.*, pp. 84 și 85 de Falco.

108. După cum explică mai pe larg Sextus, *adv. Math* X, 280 (trad. în lb. engl. de Bury, cu câteva modificări): «Când se dau trei puncte, două dintre ele la capetele opuse ale unui interval, iar al treilea la mijlocul liniei care le unește, dar în altă dimensiune, astfel se construiește un plan. Figura solidă și corpul, precum piramida, sunt clasificate sub numărul patru. Căci dacă trei puncte sunt așezate cum am spus mai sus și un altul este așezat sus deasupra lor, astfel se construiește forma piramidală a corpului solid; căci el acum are cele trei dimensiuni, lungimea, lățimea și adâncimea.»

109. Trad. în lb. engl. de d'Ooge.

110. *Met.* 1036b12 citat mai sus p. 183 sqq.

111. Cornford, *P. and P.*, 12; Raven, *P. and E.* 106.

112. Heinze, *Xenokrates*, pt. IV; vezi de ex. Plut. *An. Procr.*, 1012d, Andronicos din Rhodos, *ap.* Themist. *in De An.* p. 59.8.

113. *Pyrrh.* III, 19 și 154, *Math.* IV, 4 sq., VII, 99, X, 281. Raven (*P and E.* 105 sq.) observă că toate pasajele par să se bazeze pe aceleași sursă.

114. Termenul platonic pentru ceea ce pitagoricienii numesc «nelimitat» (Ar. *Met.* 987b25).

Ar fi interesant să o comparăm cu ideea lui Isaac Newton, care scrie: «Consider cantitățile matematice aici nu ca fiind formate din cantități mici, ci descrise ca de o mișcare continuă. Liniile sunt descrise, și deci generate, nu prin juxtapunerea părților, ci prin mișcarea continuă a punctelor; suprafețele prin mișcarea liniilor; solidele prin mișcarea suprafețelor, unghiurile prin rotirea laturilor lor; intervalele de timp printr-o curgere continuă; și așa mai departe și în cazul altor cantități.» Newton adaugă că «generări de acest tip au loc cu adevărat în natura lucrurilor și pot fi văzute curent în mișcarea corpurilor.» (*Două tratate despre cvadratura curbelor și analiza prin ecuații a unui număr infinit de termeni*, trad. în lb. engl. de John Stewart, Londra, 1745, I. Citat de M. G. Evans, *Journ. Hist. Ideas*, 1955, 556).

115. Aparent, Cornford le atribuie dezvoltarea *atât* criticilor lui Zenon, *cât și* dificultăților create de descoperirea numerelor iraționale, care inevitabil ridică problema divizibilității continue și infinite precum cea implicată în argumentele lui Zenon. Pe de altă parte Owen (*Proc. Ar. Soc.* 1958, 214) susține cu tărie că paradoxurile lui Zenon nu au nici o legătură cu înlocuirea modelului liniei ca însumare a părților unitare cu teoria fluxiunilor sau mișcării unui punct, atribuind-o exclusiv descoperirii cantităților incomensurabile. Oricare ar fi situația, N. B. Booth a observat (*Phronesis*, 1957, 100) că evidențierea problemei incomensurabilității nu poate explicita cea a numerelor iraționale și a divizibilității infinite. Cf. de asemenea A. Wedberg, *Plato's Philosophy of Math.* 24: «Deși incomensurabilitatea mărimilor geometrice le era cunoscută matematicienilor din vremea lui Platon, ei nu au creat niciodată o teorie corespunzătoare a numerelor iraționale. Incomensurabilitatea era restrânsă la domeniul geometriei.» Vezi și van der Waerden, *Math. Ann.* 1941, 156.

116. Momentul descoperirii numerelor iraționale a fost discutat îndelung, dar neconcluziv. Un *terminus ante quem* sigur găsim la Platon, *Theait.* 147d unde se spune despre Theodoros că a demonstrat caracterul irațional al numerelor iar $\sqrt{3}, \sqrt{5}, \ldots, \sqrt{17}$; că $\sqrt{2}$ este irațional se știa deja dinainte. Mai probabilă este concluzia lui van der Waerden (*Math. Annalen*, 1948, 152-3) că demonstrația caracterului irațional al lui $\sqrt{2}$ a fost făcută înainte de 420, poate cam prin 450, de către pitagoricieni, pe baza teoriei lor asupra numerelor pare și impare. (Cf. dovada dată de Aristotel, *An. Pr.* 41a26 că dacă diagonala ar fi comensurabilă cu laturile, același număr ar trebui să fie și par și im-

par). O datare mai târzie este făcută de E. Frank (nu înainte de 400, *Plato u. d. sog. P.yth.* 228 sqq.) dar ea este în general respinsă acum.

Pentru cei interesați de problema numerelor iraționale în gândirea greacă, următoarele referințe suplimentare pot fi de folos: Heath, *Hist. Gr. Maths.* I, 154-5; Taylor, *Timaeus*, 366 sq.; O. Becker, *Gnomon*, 1955, 267; E. Bréhier, *Études de Phil. Antique*, 48 sq. (se discută ideile lui P.-H. Michel); G. Junge, *Class. et Med.* 1958, 41-72; A. Wasserstein, *CQ*, 1958, 178 sq.

117. *Met.* 990a16. Deoarece nu încape îndoială că pitagoricienii spun într-adevăr ceva despre foc și alte elemente fizice, cred că Aristotel vrea să spună aici că ei nu adaugă nimic la ce știm deja despre ele, deoarece după el a arăta relațiile între solidele matematice nu aduce nimic nou în ceea ce privește natura lor reală. Se poate compara folosirea curentă a expresiei οὐδὲν λέγειν.

118. Asupra acestei chestiuni vezi totuși observațiile de la p. 99 sq. mai sus.

119. Domeniul celor existente numit «sfera cosmică», n. t.

120. Fr. 12, textul lui Burnet, *EGP*, 283, n. 3. Sensul obișnuit al lui ὀλκάς este vas pentru transportul de marfă. LSJ îl interpretează la pasiv («un vas remorcat»), dar DK, crede că sensul este la diateza activă, cea care *transportă* sfera cosmică, a se compara cu ὦ γῆς ὄχημα în Eur. *Tro.* 884. Wilamowitz (*Platon*, II², 91) corectează în ὀλκός, care poate să însemne «colac» (*volumen*) și de asemenea chiar masa rotundă a sferei. Poate cf. mai degrabă *Orph. Hymn.* 87, 3, ψυχὴν ... καὶ σώματος ὀλκόν, în sensul de «volumul sferei» (*nu*, așa cum susține Rostagni, ca sinonim pentru ψυχή).

Este desigur o particularitate a celor cinci corpuri că pot fi înscrise într-o sferă.

121. Simpl. *De Caelo*, 621.9. Despre restul acestei afirmații vezi Cornford, *P and P.* 23 sq.

122. Cf. asupra acestui subiect Burnet, *EGP*, 284, n. 1.

123. Pentru o discuție matematică exhaustivă, vezi K. von Fritz în *RE*, *s.v.* «Theaetetus», 2. Reihe, VA 2, 1363 sqq. Mai pe scurt, Raven, *P. and E.*, 151. Să observăm de asemenea că în concepția lui Heath, metoda prin care Platon construiește solidele în *Timaios* nu conține nimic în plus față de ce ofereau Pitagora sau pitagoricienii, dacă se presupune că ei știau să construiască pentagonul regulat. Vezi discuțiile din *Manual of Gk. Math.* 106 sqq.

124. P. 163, n. 71, mai sus. Mai există un dodecaedru regulat de origine etruscă, descoperit în Italia lângă Padova, despre care se crede că datează dinainte de 500 î.Cr. (Heath, *Manual of Gk. Math* 107).

125. *Epin.* 981c, Ar. (de ex.) *De Caelo*, 270b21 *Tim.* 58d.

126. Pentru alte dovezi în această chestiune vezi Guthrie, *Harv. Theol. Rev.* 1952, 87 sqq. Este demn de remarcat că *Phaidon*, 109a-110b conține o expresie cât se poate de clară a distincției între *aer* și *aither* ca substanțe diferite

127. *Verbo di P.* 58, n. 1.

128. Cf. interpretarea lui Plutarh, *De E*, 390A.

129. Unii s-ar putea să nu se lase convinși că toată discuția nu este o invenție a lui Platon. Se pare că aici Cornford șovăie. Vezi *Plato's Cosmology* (1937), 210, «Din câte știm, atribuirea acestor figuri corpurilor primare se datorează lui Platon și nu a fost anticipată de nici un alt gânditor anterior lui», iar *P. and P.*, 15, n. 2 «Nu este imposibil ca modelele solidelor regulate să fi fost asociate cu aceste elemente înainte de Platon».

130. Iambl. *V. P.* 148, D.L. VIII, 46 (DK, 45, 44A4).

131. Folosirea expresiei arată că σκιαγραφια era o metodă de desen care de la distanță produce iluzia unei realități palpabile, dar de aproape nu este inteligibilă. Era folosită pentru schițe de contur, dar acest sens este și mai puțin probabil aici.

132. Interpretarea dată aici este în acord cu cea a lui J. E. Raven. Vezi KR, 315. El explică altundeva că cei despre care vorbește Aristotel chiar gândeau în acest fel. Vezi *Met.* 1028b16 și 1090b5.

133. La fel și Ross. Versiunea lui Jaeger este οἷον σαρκὸς ἡ ὀστοῦ ἀριθμός· ἡ δ' οὐσία οὕτω, τρία πυρὸς γῆς δὲ δύο, pe care îl găsesc dificil de tradus. Aristotel nu crede că este demn să precizeze dacă proporția menționată este pentru carne sau oase, dar deoarece Empedocle este adeseori invocat în această privință trebuie observat că formula pe care el o dă

pentru oase nu este aceasta, ci patru părți de foc, două de pământ și două de apă (vezi fr. 96).

134. Raven sugerează că (*P. and E.* 162) transformarea reciprocă a elementelor ar fi putut să fie de fapt o caracteristică a teoriei pitagoreice. Este atribuită ei de Alexandru Polyhistor în termeni care par să aducă a stoicism: τὰ στοιχεῖα... ἃ μεταβάλλειν καὶ τρέπεσθαι δι' ὅλου (D.L. VIII, 25).

135. Sau «infinitul este ceea ce este dincolo de cer». τὸ înainte de ἄπειρον F, Simpl.; păstrat de Carteron și Wicksteed, dar și de Cornford.

136. Îl urmez pe Ross în păstrarea din MS. a lecțiunii lui πνεύματος. Se pare că și corecția lui Diels în πνεῦμά τε ca și altele este inutilă, căci nu se bazează pe nici o sursă (pentru că «*fort. E*» din *apparatus critici* nu valorează nimic; vezi Ross *ad loc.*).

137. Cf. p. 211-2, mai jos.

138. *Math.* IX, 127. Cf. p. 149 n. 30, mai sus.

139. P. 175-6 mai sus. Despre importanța imaginii tatălui, a mamei și a seminței în gândirea timpurie, vezi Cornford. *P. and P.* 19 sq.

140. Păstrat în extrase din doxografia medicală a elevului lui Aristotel, Menon, pe care îl găsim în papirusul *Anon. Londinensis* (ed. Diels, Berlin, 1893, W. H. S. Jones, Cambridge, 1947). Vezi col. 18.8 sqq.

141. τῇ ἐπεισάκτῳ τοῦ πνεύματος ὁλκῇ. Cf. cu limbajul lui Aristotel fr. 201: ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενόν și *Met.* 1091a17 εὐθὺς (ca mai sus «*imediat* după naștere») τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο ... ὑπὸ τοῦ πέρατος.

142. Cf. Raven, *P. and E.* 49: «Nimeni nu s-ar hazarda să susțină că timpul, chiar dacă este în aceeași relație cu nelimitatul ca și vidul, de fapt se identifica cu acesta de pe urmă.» Se acceptă că traducerea lui Cornford din *P. and P.* (p. 21, «timpul și suflul *sau* vidul») pleacă de la o presupunere, dar deoarece Raven nu abordează nicăieri problema concepției pitagoricienilor despre timp, respingerea sa foarte fermă ar trebui justificată.

Este interesant că Alkmaion din Crotona care conform tradiției avea legături cu pitagoricienii și oricum era contemporan și concetățean cu pitagoricienii mai timpurii, identifica κενόν cu ἀήρ atunci când explica auzul. (Beare, *Gk. Theories of Elem. Cognition*, 9[illegible] sq.).

143. Deoarece aceasta ar putea să fie o idee neobișnuită, am tratat-o mai pe larg într-o anexă, pp. 231 sqq. mai jos.

144. Cf. remarca lui Simplicius conform căreia în concepția doctrinei pitagoreice «mai autentică» focul era în centru ca o «putere creatoare» (δημιυργικὴν δύναμιν, *De Caelo*, 512.9 sqq., citat mai jos, p. 203). Mai multe considerații se găsesc în Burnet, *EGP*, 109.

145. ZN, I, 550, urmat de Cornford, *P and P* 18. Vezi Eud. *ap.* Simpl. *Phys.* 732.26 (fr. 88 Wehrli).

146. Vezi Guthrie, *In the Beginning*, 63 sqq. Această teorie a unui *retour éternel* a fost susținută și în timpurile moderne. M. Capek în *J. Philos.* 1960, 289-96, semnalează apariția sa la Nietzsche, Poincaré și C. S. Pierce și arată cum a fost ea compromisă doar de cele mai recente descoperiri din fizică.

147. De Censorinus, DK, 44A2. Deși nu se spune nimic despre temeiul pe baza căruia a fost calculat, acesta nu putea fi un An Mare așa cum l-am definit mai sus, deoarece el avea doar 59 de ani, cu 21 de luni intercalate. Marele An despre care vorbește Platon, deși estimat în felurite chipuri de astronomii antici, avea în jur de 10.000 de ani. Există un ciclu de 8 ani care corelează doar ani solari și lunari. Vezi p. 304-5 mai jos și Guthrie, *In the Beginning*, 64 sq. și 134, n. 2.

Despre legătura dintre Marele An și repetarea exactă a evenimentelor în desfășurarea sublunară, vezi B. L. van der Waerden, *Hermes*, 1952, 129 sqq.

148. Aristotel nu spune cine sunt acești «unii» care au descris frecvența eclipselor lunii prin inventarea unui număr de corpuri suplimentare ce se învârtesc în jurul centrului, însă, conform lui Simplicius (515.25), Alexandru din Afrodisia i-a identificat ca fiind pitagoricieni. Putem spune că el știa explicația, mai ales că se pare că este legată de ideea pământului planetar, explicație care, așa cum știm și noi, nu era susținută în afara școlii. Probabil informația provine dintr-o lucrare a lui Aristotel despre pitagoricieni.

149. Din păcate sunt câteva dificultăți în descifrarea manuscriselor de aici. Diels (*Dox.* 337) reproduce οὐρανόν ἵτε πλανήτας, lecțiunea lui F, observând că din C lipsește τε. El sugere-

ază că aceste texte cel puțin incorecte pot ascunde referința la cele cinci planete (τοὺς πλανήτας) menționate puțin mai jos, și notează că în terminologia lui Philolaos de aici οὐρανός nu se referă la cerul exterior al stelelor fixe, ci la lumea sublunară. Pe de altă parte pare necesară aici o referință la stelele fixe dacă acele corpuri menționate sunt zece în total, și pare preferabil să presupunem (împreună cu Zeller) că doxograful folosește οὐρανός într-un mod potrivit lui.

150. Autorul lui *Epinomis*, când scrie εἴτε κόσμον εἴτε ὅλυμπον εἴτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τῳ λέγειν, λεγέτω (977b), pare că este conștient că astfel de distincții au fost deja făcute și că protestează împotriva pedanteriei lor.

151. Adică folosind «soare» în sensul de «lumină a soarelui», ca atunci când vorbim de «a sta în soare». Idiomul grecesc permite aceasta. Burnet afirmă pe bună dreptate că aceasta nu este o parte a doctrinei, ci doar o critică pedantă din partea lui Teofrast de unde provin mărturiile. Vezi de asemenea ZN, nota de la pp. 371 sq.

152. Expresiile τὸ ἐν τῷ κόσμῳ πῦρ și τὸ ἐν τῷ οὐρανῷ πυρῶδες trebuie că se refereau amândouă la focul central (Burnet, *EGP*, 298, n. 1), în ciuda scepticismului arătat de Heath (*Aristarchus*, 116 sq.). Folosirea lui διηθοῦντα în Aët. II, 20, 12, la fel ca și ἐσοπτροειδές, ar părea că implică faptul că soarele este simultan descris ca un fel de sticlă incandescentă prin care trec razele și de asemenea ca oglindă reflectoare. Ce a spus Philolaos însuși este greu de recuperat cu certitudine, însă dacă soarele adună căldura și lumina de la focul central și nu de la circumferința cerului, cred că el doar a vrut să implice reflexia.

153. Afirmația atribuită lui Philolaos are o asemănare curios de exactă cu cea citată de Athenaios (II, 50, 57 sq., vezi DK, I, p. 404, n.) după Herodoros din Heraclea că «femeile de pe lună sunt ovipare și că cei născuți acolo sunt de cincisprezece ori cât noi». Philolaos și Herodoros probabil că au fost contemporani, și este interesant de știut cine a învățat de la celălalt sau dacă amândoi s-au informat de la o sursă mai timpurie. Nu există o altă mărturie sigură a unei astfel de convingeri străvechi despre locuirea lunii. Conform lui D. L. II, 8, Anaxagora spunea că pe ea se află «locuințe» (οἰκήσεις), însă despre aceasta vezi Guthrie, *Orph. and Gk. Rel.* 247, n. 10.

Teoria că animalele de pe lună sunt de cincisprezece ori mai puternice decât cele de pe pământ era fără îndoială, pentru apărătorii săi, legată de cele cincisprezece zile terestre ale zilei lunare, despre care vezi Heath, *Aristarchus*, 118 sq.

154. Este o problemă de comparare a mărturiilor, însă Platon *Crat.* 409a poate fi considerat decisiv. Cf. Heath, *Aristarchus*, 78 sq., 75 sq.

155. Van der Waerden (*Astron. d. Pyth.* 53 sqq. interpretează că sistemul «philolaic» este de fapt post-platonic. El argumentează că (a) concepția revoluției cerului doar ca aparentă («Der Fixsternhimmel steht nämlich nahezu still» «Cerul stelelor fixe stă aproape nemișcat») este «o idee foarte îndrăzneață» care ar fi putut rezulta numai în urma unei avansate și minuțios elaborate astronomii geocentrice pe baza dialogului *Timaios*; (b) că în *Phaidon* Platon îl descrie pe Philolaos ca pe un «profet rătăcitor» nu ca pe un astronom, și ca pe unul care nu s-a făcut înțeles (concluzia este mai degrabă că Simmias și Cebes nu erau tocmai niște discipoli străluciți și putem crede că el a combinat, precum Pitagora, geniul matematic și astronomic cu credințele mistice despre suflet. Acestea, și nu astronomia, se întâmplă să fie subiectul pasajului din *Phaidon*.); (c) că fragmentele din Philolaos (care pot fi sau nu originale) indică o minte întunecată și de proastă calitate. Nici unul din aceste argumente nu ne constrânge să negăm posibilitatea ca Philolaos să fi avut într-adevăr o idee strălucită și temerară, și temele sale arată tocmai combinația dintre o agerime intelectuală și un misticism religios care ar fi fost de așteptat de la un pitagorician.

156. Ne putem aminti că principalul sens al lui *harmonia* era «octavă», că pentru pitagoricieni octava era alcătuită din primele patru numere întregi a căror sumă este zece, și că decada (sub forma *tetraktys*-ului) are astfel o semnificație supremă ca simbol religios.

157. D. L. VIII, 25. Pentru aceste ὑπομνήματα vezi p. 149, n. 34, mai sus.

158. Pentru excepția îndoielnică a obscurului Hiketas din Siracuza vezi pp. 226 sqq., mai jos.

159. Schimbarea timpului gramatical din prezent în trecut (cf. «înțeleg» mai sus) aparține lui Simplicius.

160. Alte două exemple de γνήσιος în acest sens: Xenocrate este denumit de către Simplicius ὁ γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος ἀκροατῶν (*Phys.* 1165.34), în timp ce Diogenes Laertios acordă acest loc lui Aristotel prin cuvintele ὁ γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος μαθητῶν (V, 1).

161. Pentru o discuție completă vezi Guthrie, *In the Beginning*, cap. 1 și 2.

162. Secolul al III-lea d.Cr. Din tratatul său *Despre numerele până la zece*, ed. Heiberg (1900), p. 30.

163. De ce un cub, e greu de spus. Nu există nici o dovadă că pitagoricienii au echivalat focul cu o altă figură decât tetraedrul, iar pentru atomiști un atom de foc era sferic. Probabil că ideea aparține cuiva care a susținut teoria fluxiunii pentru generarea solidelor, potrivit căreia primul sau cel mai simplu solid nu era tetraedru, ci cub.

164. ἑστὶαν δέ σ' οἱ σοφοὶ βροτῶν ὀνομάζουσιν. Versiunea corectă este dată de Macrobius (*Eur.* fr. 944N):

καὶ Γαῖα μῆτερ· ἑστίαν δέ σ' οἱ σοφοὶ
βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι.

165. Soph. fr. 558 N. (615 Pearson), Platon, *Phaidros*, 247a. Cf. Hackforth, *Plato's Phaidros*, 73.

166. Herodot menționează legende despre oamenii care dorm timp de șase luni și despre fenicienii care călătoreau în jurul Africii având soarele în partea dreaptă în timp ce ei se îndreptau spre vest. El consideră că ambele legende nu sunt credibile (Hdt. IV, 25 și 42). Dreyer (*Planetary Systems*, 39) spune că ele arată deja că «unii oameni trebuie că erau capabili să priceapă consecințele sfericității pământului»; dar tot ce arată legendele este că fenomenele erau deja observate; nu decurge de aici și că ele erau corect explicate.

167. Contrar lui Burnet, *EGP*, 190 vezi Morisson, *JHS*, 1955, 64 și Heidel, *AJP*, 1940, 14 sq.

168. 110b ὥσπερ αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι. J.S. Morisson (*Phronesis*, 1959, 101 sqq.) argumentează că nici chiar aici pământul nu este descris ca fiind sferic. Nu sunt convins. În particular, pare improbabil ca analogia pământului cu o minge să ducă cu gândul doar la culoarea sa și nu și la forma sa.

169. Cititorii interesați de aspectele mai amănunțite ale astronomiei grecești pot consulta lucrarea încă de referință a lui Heath, *Aristarchus*, și B. L. van der Waerden, *Die Astronomie der Pythagoreer*, 29-37. Speculațiile lui G. Junge în *Class. et Medievalia*, 1947, 183 sqq. sunt de evitat pe cât posibil.

170. Sugestia lui G. Junge (*Class. et Med.* 1958, 66) că întreaga teorie ar fi produsul gândirii lui Platon arată o inacceptabilă necunoaștere a unei părți din opera lui Aristotel și ignorarea altor surse ale noastre.

171. Platon, sau un discipol direct al lui, spune în *Epinomis* (983a) că soarele este mai mare decât pământul.

172. Cap. V, trad. în lb. engl. E. H. Blakeney. Celelalte sunt adunate (referințe și traduceri germane) în van der Waerden, *Astronomie der Pyth.* 29-34. Vezi de asemenea Heath, *Aristarchus*, 105-15 și T. Reinach în *REG*, 1900, 432 sqq.

173. Mercur și Venus.

174. E curios că explicația lui Shakespeare:

Pe când aceste straie noroioase ale putrezirii
Coboară deslușit peste noi, noi nu putem să auzim,

ar reuși să fie atât de original pitagoreică în atitudine, și totuși, conform acestor surse, nu este explicația pe care o oferiseră pitagoricienii. Însă cf. Plut. *Qu. Conv.* 745E <τὰ δ' ὦτα τῶν> μὲν πλείστων περιαλήλιπται καὶ καταπέπλασται σαρκίνοις ἐμφράγμασι καὶ πάθεσιν (asupra căreia F.H. Sandbach mi-a atras atenția).

Era o convingere pitagoreică faptul că Pitagora însuși, acea ființă pe jumătate divină, putea auzi muzica cerească. Vezi Porph. *V.P.* 30 și Simpl. *De Caelo* 468.27: τοῖς Πυθαγορείοις... τὸν Πυθαγόραν ἱστοροῦσιν ἀκοῦσαί ποτε τῆς τοιαύτης ἁρμονίας.

175. Simpl. *De Caelo* 471.5 τὴν τῆς θέσεως τάξιν. Propoziția în care pitagoricienii sunt comparați cu Anaximandru este tradusă la p. 81, mai sus.

176. ZN, I, 538, n. 1. Efectul cumulativ al acestor mărturii târzii poate fi dedus din această notă unde el este expus pe scurt. Pentru pita-

goricieni chiar cuvântul ἁρμονία înseamnă «octavă». Zeller (*ibid.* 463 n. 2) îl citează pe Aristoxenos, *Mus.* II, 36 τῶν ἐπταχόρδων ἃ ἐκάλουν ἁρμονίας și pe Nicom. *Harm.* p. 252 Jan. οἱ παλαιότατοι... ἁρμονίαν μὲν καλοῦντες τὴν διὰ πασῶν. Vezi n. 178 în continuare.

177. Sau sfere. Descrierea lui Platon nu este dovadă în acest sens, de vreme ce ele trebuie să fie cercuri pentru a fi conforme cu imaginea pur mitică a spiralei compuse stârnită la poalele Necesității. Cel puțin în cazul stelelor fixe cercul trebuie să fi simbolizat o sferă. De fapt ele sunt capetele circulare ale unei plase de globuri emisferice, însă doar capetele sunt luate în considerare iar κύκλοι este cuvântul folosit.

178. Surse de mai târziu au comparat frecvent cosmosul pitagoreic cu heptacordul sau cu instrumentul cu șapte coarde. Pentru asta trebuie luate în considerare doar «cele șapte planete», eliminând sfera stelelor fixe, deși unii pitagoricieni au păstrat asemănarea crescând numărul corpurilor cerești muzicale la nouă, Pământul având și el nota lui. Alții i-au criticat însă că au făcut acest lucru. Vezi de ex. Alexandru «din Aetolia» citat și criticat de Theo din Smirna, pp. 140 sq. Hiller. Totuși el rămâne la o octavă (τὸ πᾶν ἐννεάχορδον συνίστησιν, ἔξ μέντοι τόνους περίεχον). Atribuirea aceleiași *puteri* la două planete pare a fi o cale adoptată de Cicero de a depăși dificultatea.

Heptacordul și octacordul acopereau tot o octavă, dar la heptacord fie cele două tetracorduri din care era compus erau unite printr-o coardă comună amândorura (συναφή), fie erau separate de un ton (διάζευξις), unuia dintre ele lipsindu-i o coardă. Acesta era instrumentul utilizat în timpul lui Terpandru (sec. al VII-lea), dar octacordul a fost introdus cel mai târziu la începutul secolului al V-lea, fiindu-le cunoscute atât lui Platon, cât și lui Aristotel. Ei le-au avut în vedere când au înfățișat *harmonia* cerească. Încercările de a păstra o schemă cu șapte coarde erau probabil sugerate de caracterul sacru pe care-l avea în Antichitate numărul șapte.

179. ZN, I, 539 n. Cf. Heath, *Aristarchus*, 115.

180. *Philologus*, 1938-9, 437 sq.

181. *Pyrrh.* III, 155; și *Math.* I, 95.

182. În esență această concepție a fost deja exprimată de Burnet, *EGP*, 110. Heath (*Aristarchus*, 107) o contrazice, susținând că Pitagora «distingea clar planetele de stelele fixe» și că «forma originală a teoriei armoniei sferelor» se referea fără îndoială doar la cele șapte planete.» Ne putem îndoi cel puțin de cuvintele «fără îndoială». Știm puține lucruri sigure despre Pitagora, iar acesta nu este unul dintre ele. Singura probă a lui Heath este Theo din Smirna p. 150 Hiller (cf. articolul său despre astronomie în *OCD*, 110), dar cuvintele καθὰ πρῶτοι ἐνόησε Πυθαγόρας la un scriitor din acea vreme aproape că nu au nici o valoare.

183. Burnet, *Gr. Phil.* I, 46; *OCD*, 587.

184. Vezi *Rep.* 616e în traducerea lui Cornford și notele sale; de asemenea *Plato's Cosmology* de Cornford, 79: «Platon probabil a lăsat intenționat aici un termen cu sens vag. El nu s-a bazat pe estimări care au fost de fapt făcute pe date complet insuficiente.»

185. Aceasta este într-adevăr o traducere nepotrivită pentru καιρός, dar sensul său exact nu contează prea mult aici, astfel că s-ar putea ca să fie un termen mai convenabil decât, să spunem, «la timpul potrivit».

186. «Construit» (συνισταμένων) însemna probabil construit din numere precum noțiuni abstracte ca opinie, combinație etc., iar referința se leagă de elementele fizice care și ele sunt identificate cu numerele prin intermediul solidelor geometrice (pp. 189 sqq. mai sus; comentariul lui Ross *ad loc.*).

187. Cf. Aristotel, *EN*, 1132b21: «Unii cred că dreptatea este simplă recompensă, așa cum spun pitagoricienii: ei definesc dreptatea ca fiind simplă răsplată dată cuiva.» A se observa că ἀντιπεπονθός (recompensă sau reciprocitate) se folosea ca un termen matematic însemnând «reciproc proporționale», de ex. la *Eucl.* def. 2 și probl. 14.

188. Cf. Aristotel, *Met.* 987a22: ὡρίζοντό γὰρ ἐπιπολαίως, καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπῆρξεν εἰρημένος ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον.

189. Sau «perioada convenabilă și potrivită». Pentru o critică a acestui tip de raționamente în privire la numărul 7, vezi chiar Aristotel, *EN* 1093a13 sqq.

190. Cf. Hippon pitagoricianul, citat de Censorinus, VII, 2, (DK, 38A16): *Hippon Metapontinus a septimo ad decimum mensem nasci p*

aestimavit; nam septimo partum iam esse maturum etc. Socotirea vieții umane în multipli ai lui șapte era loc comun în gândirea greacă. Cf. Solon, fr. 19 Diehl, Alkmaion, A15 (DK), Hippocr. *De Hebdom.* 5 (IX, 436 Littré).

191. φασί, dacă este corect, ar putea să însemne «Pitagora spune». Mult mai probabil este ca el să se refere la Aristotel. Există o indicație că Alexandru a luat toate informațiile din tratatul pierdut al lui Aristotel despre pitagoricieni (situație foarte probabilă). A se remarca aici timpul gramatical diferit a lui εἶπε la 39.14 mai jos.

192. καιρῶν, adică același cuvânt cu cel tradus prin «momentul oportun». Aceasta este lecțiunea datorată lui Asclepios și Hayduck; καρπῶν MSS., Bonitz.

193. Vezi tabela opușilor de la p. 175-6 mai sus.

194. Așa-zisele corespondențe între numere și corpurile fizice erau mult mai pretențioase, dacă luăm ca adevărat ce se spune în [Alex.] *in Met.* 767 Hayduck că în general corpul este echivalat cu 210, focul cu 11, aerul cu 13 și apa cu 9 și dacă încercăm să potrivim aceste enunțuri cu unele dintre doctrinele pitagoreice luate deja în considerare aici.

195. P. 166 mai sus. Cf. F.H. Sandbach, citat de Raven, *P. and E.* 57; confuzia între diferitele tipuri de propoziție implicată în identitatea între, să spunem, lună, opinie, și un număr ar putea fi înlesnită de utilizarea cuvântului grecesc ὅμοιος. «‹Ambiguitatea între similaritatea absolută și parțială – semnificațiile, să spunem, ale lui ὁ αὐτός sau ἴσος pe de o parte și pe de altă parte προσφερής› – este răspunzătoare de multe greșeli și enigme logice în gândirea greacă.»

196. Așa cum s-a sugerat, este imposibil ca această observație să se fi făcut fără apel la doctrina transmigrației.

197. Dodds (în *Greeks and the Irrational*, trad. rom. de C. Pleșu, *Dialectica spiritului grec*, Ed. Meridiane, 1983, p. 217) afirmă că viziunea conform căreia sufletul este asemenea unor particule minuscule are o mulțime de corespondențe primitive și continuă prin a spune că acesta este sufletul permanent, «ascuns», și că «este destul de diferit de sufletul-care-suflă, principiul vieții la nivelul empiric, obișnuit». După cum va apărea mai târziu, distincția pe care o expune Dodds între sufletul «ascuns» și cel «empiric» este adevărată și importantă; însă este dificil să înțelegem de ce concepția pe care o discutăm aici s-ar referi la sufletul ascuns.

198. Cf. opinia similară a «unor pitagoricieni» că «unele animale se hrănesc prin miros» (Arist. *De Sensu*, 445a16).

199. Pentru a fi corecți trebuie să citățm opinia lui Cherniss (*ACP*, 323, n. 1) la care probabil că subscriu și alții: «Niciodată Aristotel nu a sugerat că doctrina era pitagoreică; cel mai probabil este că era o reinterpretare de mai târziu a unei doctrine pitagoreice a sufletului ca număr inventată de fizicieni sau de muzicologi [...] la sfârșitul secolului al V-lea sau începutul secolului al IV-lea și atribuită pitagoricienilor abia mult mai târziu.» J. Tate (*CR*, 1939, 2-3) credea că teoria nu aparține unei școli, ci este pur și simplu o concepție populară larg răspândită, că «absolut oricine crede că sufletul începe și se sfârșește cu unirea organică a părților trupești».

200. 408a5 (traducerea Oxford în lb. engleză).

201. *EGP, 295, Gr. Phil.*, I, 92 sq. Wilamowitz (*Platon*, II, 90) a fost și el înclinat să creadă că Philolaos nega nemurirea sufletului pe motiv că era o armonizare a părților trupești, deși nu era chiar decis în această privință. Pentru Cornford, pe de altă parte, «nu există îndoială că Philolaos susținea deopotrivă că sufletul este, într-o anumită măsură o *harmonia* și că este nemuritor» (*CQ*, 1922, 146). «Probabil», consideră el, «această obiecție a fost ridicată pentru prima oară de Platon.»

202. *Phaidon*, 57a, Aristoxenos, fr. 19 Werhli (*ap.* D.L. VIII, 46).

203. Traducere în lb. engleză de A. Cameron, *Pythagorean Background*, 45 sq. Remarcile sale cu privire la această problemă merită atenție.

204. 61e, 62b. «Nici un autor antic care a scris despre Philolaos nu a pus la îndoială atașamentul față de temeiul religios al ordinului său» (Cameron, *Pyth. Background*, 45). Putem doar expune dificultatea în sine și apoi să recunoaștem cinstit că alții ar putea să nu fie de acord. Astfel Hackforth spune (*Plato's Phaedo*, 35, n. 3): «Ar fi incorect să deducem din acest οὐδὲν σαφές (cf. 61a8) ceva despre concepțiile religioase a lui Philolaos.»

205. Cuvântul «*humana*» este omis accidental de DK.

206. Wilamowitz (*Platon*, II, 90) era și mai circumspect, suspectând cuvântul καθάπερ, fiind îndreptățit să o facă. Dar această concepție este marcată de convingerea că doctrina lui ψυχή-ἁρμονία atribuită lui Philolaos de Macrobius este inconsistentă în mod necesar cu credința în nemurire. Totuși, deoarece Macrobius o atribuie simultan și lui Pitagora, lucrurile nu stau așa.

207. F. Bömer a discutat în detaliu acest pasaj în *Der latein. Neuplat. u. Neupythagoreismus*, 143-54, unde pot fi găsite referințe la alte opinii mai recente. În orice caz Bömer, care consideră că doctrinele atribuite aici lui Philolaos sunt neopitagoreice, greșește în mai multe locuri, mai ales în interpretarea pe care o dă pentru «diligitur corpus ab anima» și cuvintelor «in mundo». Conform terminologiei, Claudian a ales fără îndoială cuvintele «de mensuris ponderibus et numeris» pentru corespondența lor cu Scriptura, cu care le compară: «Mensura pondere et numero omnia disposuisti.» (Vezi *Înțelepciunea lui Solomon*, 11, 20.) Însă aceasta nu aduce nici o umbră de îndoială asupra adevărului evident că Philolaos, ca orice pitagorician adevărat, *chiar* a explicat cosmosul prin intermediul numărului și al măsurii. În continuare, cuvântul «*incorporalem*» (ἀσώματον) probabil că nu a fost folosit neapărat de Philolaos, însă descrie destul de bine tipul de *harmonia* pe care trebuie că îl avea în minte. H. Gomperz în *Hermes*, 1932, 156 ia partea acestui fragment, lui ἀσώματον și celorlalte, însă a fost criticat de Bömer, 153.

208. Poate fi adevărat că cea mai bine atestată concepție a lui Philolaos este aceea conținută în papirusul ce păstrează extracte din istoria medicinei a lui Menon. Însă argumentul pe care Nestle îl deduce de aici este absurd: «Der echte Philolaos liegt in den neuerdings bekannt gewordenen Auszügen aus seinen medizinischen Schriften in Menon's *Iatrika*. *Darnach war Philolaos weniger Philosoph als Arzt*, und zwar gehörte er zur Krotoniatischen Arztschule» (Pe adevăratul Philolaos îl găsim în extrasele abia recent descoperite din scrierile sale de medicină citate în *Iatrika* a lui Menon. *De aici rezultă că el era mai degrabă medic decât filosof*, aparținând mai precis școlii crotoniene de medicină) (ZN 437: sublinierea lui Guthrie). Dacă din Aristotel nu s-ar fi păstrat nimic decât o parte a *Poeticii* citată într-o istorie a literaturii scrisă de altcineva și alte câteva fragmente îndoielnice despre alte subiecte atunci ar fi fost firesc să afirmăm că el fusese «nu atât un filosof, cât un critic literar». Știm din alte surse suficiente lucruri despre Philolaos pentru a ne feri de această greșeală.

209. Despre Alkmaion se va vorbi mai târziu mai pe larg. Vezi pp. 235 sqq., mai jos.

210. A se vedea, în orice caz, Kahn, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1960, 3-35, mai ales 28, n. 70.

211. De bună seamă, ca orice alt gânditor de seamă din acea vreme, el era mai mult decât atât, putem fi de acord cu Diogenes Laertios (VIII,83) care spune: τὰ πλεῖστά γε ἰατρικὰ λέγει, ὅμως δὲ καὶ φυσιολογεῖ ἐνίοτε.

212. Vezi Dicaiarchos, frr. 7-12 Werhli.

213. *CQ*, 1922, 146. Cf. ZN, 553.

214. Vezi discuția despre Anaximene. pp. 103 sqq. mai sus.

215. Pentru a aprecia deplina savoare muzicală pitagoreică a limbajului, aceste cuvinte trebuie citite în greacă: 431e ἐπιεικῶς ἐμαντευόμεθα ἄρτι ὡς ἁρμονίᾳ τινὶ ἡ σωφροσύνη ὁμοίωται... 432a δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέτατα διὰ πασῶν παρεχομένη συνάδοντας τοὺς τε ἀσθενεστάτους ταὐτὸν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους... ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν... κατὰ φύσιν συμφωνίαν. 443d συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης.

216. *Arch. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Technik*, IX, 13 sqq. El face referire la Ankermann, *Totenkult u. Seelenglaube bei afrikanischen Völkern, Zeitschr. f. Ethnol.* 1918, 89-153.

217. Pindar, fr. 131 Schroeder, 116 Bowra. Cf. cuvintele folosite de Hippocr. *De Victu*, IV, init. (VI, 640 Littré) care în orice caz pot fi ulterioare mijlocului secolului al IV-lea (Kirk, *HCF*, 26 sq.).

E. ALȚI PITAGORICIENI

1. Iambl. *V. P.* 257 (DK, 18, 5), 260. Cf. Minar, *Early Pyth. Pol.* 56 sqq.

2. Pp. 198, 202, mai sus. Clement spune explicit că Hippasos și Heraclit (amintiți de obicei împreună) considerau focul drept zeu. Veraci-

tatea sa este considerată în general dubioasă, însă să numești ceva drept *arche* era în vremea lui Hippasos (și în special pentru un pitagorician) echivalent cu a-l considera divin. Și în acest caz afirmația este corectă în cazul lui Heraclit, al cărui λόγος-πῦρ era cu siguranță un principiu divin.

3. D. L. VIII, 84, DK, 18, I ἔφη δὲ χρόνον ὡρισμένον εἶναι τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς. Cf. Teofrast *ap.* Simpl. *Phys.* 24.4 (DK, 22A5, continuare la DK, 18, 7 deja citat).

4. Clement, Aëtius și Claudianus Mamertus. Vezi DK, 18, 8-10. DK spune că pasajul din Claudianus Mamertus este un fals neopitagoreic, dar chiar și așa, el nu conține nici o doctrină care să nu poată fi regăsită în secolul al V-lea î.Cr. Cu *corpore torpente viget* cf. Pindar, fr. 131 Schroeder (mai sus).

5. *EGP*, 60 sqq., și cf. 109.

6. Contemporan cu Cicero și prieten cu Atticus. Opera sa, citată de Diogenes Laertios, este dedicată distincției dintre autorii omonimi, un scop deosebit de necesar în confuzia nomenclaturii grecești.

7. Câteva referințe bibliografice pentru ambele păreri: Voss, *De Heracl. Pont. vita et scriptis* (diss. Rostock, 1896), 64; Tannery, *Arch. Gesch. Phil.* 1898, 266, *REG*, 1897, 134-6, *Rev. de Philol.* 1904, 233 sqq.; Heidel, *TAPA*, 1909, 6, *AJP*, 1940, 19, n. 36; Frank, *Plato u. d. sog. Pyth.* 138 sq.; Heath, *Aristarchus*, 251. În opoziție Wellmann, *s. v.* «Ekphantos» în *RE*, V, 2215; Daebritz, *s. v.* «Heracl. Pont.» în *RE*, VIII, 477; Ueberweg-Praechter, 345, n. 1; Taylor, *Timaeus*, 239; Vlastos, *Gnomon*, 1953, 32, n. 1. Vezi de asemenea ZN, 606, n. 3. După cum afirmă Nestle, chiar apariția acestor două personaje într-un dialog al lui Heraclide nu ar putea fi o mărturie împotriva existenței lor reale, istorice.

8. ἄναρμοι ὄγκοι frr. 118-20 Wehrli, παθητὰ ca opus lui ἀπαθῆ, fr. 120.

9. Fragmentele dintr-o scriere *Despre Regalitate* atribuită lui Ekphantos de către Stobaios (fără a apărea în DK) sunt o creație a epocii elenistice de mai târziu. Vezi Skemp, *Plato's Statesman*, 62, și referințele de acolo.

10. *Dynamis.* Semnificând forța sau puterea, acest cuvânt și-a pierdut uneori din amploare astfel încât a semnificat puțin mai mult decât «calitate», însă totdeauna în sensul activ. Adică prin folosirea acestui cuvânt un autor se gândea implicit la ce anume descrie el în termeni de producere a unui efect, de exemplu în cazul unei culori, efectul pe care ea îl produce asupra ochiului. Printre autorii de medicină *dynamis* era aplicat frecvent caracteristicilor unei boli, care în mod evident sunt puteri active simultan. Cf. nota lui W. H. S. Jones, «Δύναμις în lucrările științifice», în *Anon. Londinensis*, 9-10.

11. Corecția dată de Roeper καὶ οὐκ ἄπειρον (pentru καὶ τοῦτο ἄ. fără sens) ne oferă sensul cel mai probabil. A fost acceptată de către Zeller (ZN, 605, n. 2) și mai recent de Kranz în *Convivium*, 28. Din fericire primele cuvinte ale propoziției stabilesc ideea esențială că pentru Ekphantos numărul atomilor era limitat.

12. Traducerea urmărește corecția lui Roeper (tipărită de DK,) τούτου μὲν οὖν τὸν κόσμον εἶναι ἰδέαν pentru MS. τοῦ μὲν οὖν τ. κ. εἰδέναι ἰδεῖν.

13. Cf. pp. 201 sq., mai sus.

14. ZN, 530, n. 1. Sugestia lui Boeckh a fost că această propoziție suna inițial astfel: Θ. καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ μίαν εἶναι τὴν γῆν, Ἰ. ὁ Πυθαγόρειος <μίαν, Φιλόλαος δὲ ὁ Πυθαγόρειος> δύο, κτλ.

15. E. L. Minar, *Early Pyth. Pol.* 77, 82, 92.

16. 1225a30. Accept concepția dominantă că *EE* este o lucrare de tinerețe a lui Aristotel.

Pentru o interpretare mai exactă a acestei expresii, faptul că s-a folosit aici un cuvânt cu o întrebuințare universală precum *logos* este o piedică. Diels, aprobat de Wilamowitz și urmat de Mondolfo, îl traduce prin «motive», ceea ce este probabil cel mai aproape de adevăr.

17. D. L. VIII, 85. Apariția și variațiile acestei legende sunt scoase în evidență de Bywater în *J. Philol.* 1868, 27. E păcat că indignarea întemeiată legată de această calomnie i-a condus pe unii savanți să nege că pitagorismul nu a avut nici o influență asupra lui Platon. Spusele lui Diogenes sugerează că Hermippos știa de carte, dar nu e nici o garanție pentru această istorisire (βιβλίον ἔν, ὅ φησιν Ἕ. λέγειν τινὰ τῶν συγγραφέων Πλάτωνα τὸν φιλόσοφον ... ὠνήσασθαι).

18. Frank, *Plato u. d. sog. Pythagoreer*, în special 263-335; Mondolfo în traducerea în italiană a lui Zeller-Nestle (1938), I, 2, 367-82. Despre discuțiile recente din limba engleză se poate aminti A. Cameron, *Pyth. Background*, 46, n. 29 și Raven, *P. and E.* 92-100. O apărare fermă a fragmentelor a fost făcută de de Santillana și Pitts, *Isis*, 1951, 112-20. Pentru ultimele observații legate de controversă, vezi Thesleff, *Pythagorean Literature*, 41-5.

19. Deși bineînțeles trebuie explicat de ce Hermippos știa o carte a lui Philolaos. Vezi Bywater, p. 28.

20. P. 334: «Also haben wir wohl in Speusipp den wahren Verfasser unserer Fragmente zu erkennen.» («Astfel găsim în Speusip pe adevăratul autor al fragmentelor noastre»).

21. Pasajul din *Theol. Arithm.* din care provine această informație despre relația dintre opera lui Speusip și cea a lui Philolaos a fost tradus la p. 186, mai sus. Wilamowitz, care a crezut de asemenea că fragmentele sunt contrafăcute, a argumentat totuși într-un mod diferit de Frank: «În *Theol. Math.* [sic] este un extract dintr-o lucrare a lui Speusip π. Πυθ. ἀριθμῶν, care potrivit autorului anonim (sau mai degrabă lui Nicomachos) este preluat în mare parte de la Philolaos. *Nu avem nici un motiv pentru a atribui această afirmație lui Speusip.*» (*Platon*, II, 88). În contrast se află Frank, p. 277: «Însă în afară de toți aceștia [sc. discipolii lui Platon] numai unul a reprezentat speculația sa asupra numerelor ca fiind extrasă din scrierile lui Philolaos, și acela se numea Speusip.»

22. D. L. VIII, 79, Strabon, VI, 280 (DK, 47A1 și 4). Diogenes a folosit cel puțin opera lui Aristoxenos, care s-a născut în Tarent și a scris o carte despre viața lui Archytas. Se pare că tatăl său Spintharos l-a cunoscut personal pe Archytas (Iambl. *V. P* 197, DK, A 7). În general informațiile noastre despre Archytas ar trebui să fie bine fondate, pentru că pe lângă Aristoxenos și Aristotel a scris o lucrare despre el în trei cărți (DK, A13) iar pentru matematica sa sursele noastre citează istoria lui Eudemos.

23. În *Ep.* VII, 388c, el pretinde că a jucat cu succes un rol de intermediar aducând ξενίαν καὶ φιλίαν între aceste două părți.

24. Vezi pasajele citate de Field, *Plato and his Contemporaries*, 223 sqq.

25. Pentru o mai bună descriere vezi K. Freeman, *Comp. to Presoc. Phils.* 236 sq., sau Heath, *Manual of Gk. Math.* 155-7. Informații complete despre matematica lui Archytas vor fi găsite în Heath, *Hist. of Gk. Math.* vol. I. În articolul său despre aritmetica pitagoreică (*Math. Annalen*, 120, 1947/9), Van der Waerden oferă o apreciere interesantă. El ajunge la concluzia că Archytas a fost «un geometru inventiv și strălucit în mecanică și în teoria muzicală, cu o dragoste nefericită pentru logică și calculul aritmetic exact» (p. 150).

26. Freeman, *op. cit.* 238. Teoriile sale asupra naturii sunetului au fost deja menționate (pp. 163 sq., mai sus).

27. Opinia predominantă este că fragmentele despre matematică sunt originale, iar restul sunt falsuri. Cf. părerile lui Zeller (ZN, I, 375-7), lui Wellmann în *RE*, II, *s. v.* și Ross, *s. v.* în *OCD*. Frank a fost mai puțin sceptic în legătură cu Archytas decât cu Philolaos: el a considerat «fragmentele» din secțiunea «A» DK ca autentice deoarece sunt afirmate de surse precum Aristotel și Eudemos (compară argumentele sale despre Philolaos, p. 228-9, mai sus), însă a afirmat despre autenticitatea secțiunii «B» (de fapt citatele sunt în dialectul doric) o problemă asupra căreia nu se poate decide. S-a admis, totuși, că în acest caz o asemănare cu Platon nu este exclusă, «deoarece aici Platon evident îl urmărește îndeaproape pe Archytas» (*Plato u. die sog. Pyth.* 384, n. 413).

A. Delatte a apărat fragmentele ce aparțin lui Stobaios din *Despre lege și dreptate*, care au fost respinse pe motiv că ele presupun teoria specific platonică a Formelor (*Essai sur la politique pythagoricienne*, 107 sq.); însă îndoielile sunt discutate în argumentul său de către Rivaud (*Mél. Glotz*, 1932, II, 779-92) și de Theiler (*Gnomon* I (1925), 146-54). (În general totuși, argumentația lui Rivaud privind măsura participării pitagoricienilor la politică este greșită.) Pe de altă parte Minar îl susține mult de Delatte (*Early Pyth. Pol.* III).

28. A24 (din Eudemos). Răspunsul la această întrebare dat de Eudemos conține terminologie aristotelică, însă Archytas cu siguranță a pus această întrebare și fără îndoială Eudemos a oferit esența răspunsului său.

29. De la B3. Cf. Minar, *Early Pyth. Pol.* 91 sq.

ANEXĂ: TIMPUL ȘI NELIMITATUL

1. Melissos, frr. 2, 3 și 4. Aceste probleme au fost interpretate în moduri diferite (de exemplu, de către Cherniss, *ACP*, 67-71), însă nu înțeleg de aici că Melissos poate fi absolvit de confuzie. Doctrina sa va fi discutată în detaliu în vol. II.

2. 39c ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐκ ἴσασιν χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας.

3. Arist. *Phys.* 223b21 διὸ καὶ δοκεῖ ὁ χρόνος εἶναι ἡ τῆς σφαίρας κίνησις, ὅτι ταύτῃ μετροῦνται αἱ ἄλλαι κινήσεις καὶ ὁ χρόνος ταύτῃ τῇ κινήσει.

4. I, 21, 1, DK, 58B33: Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι.

5. Fără îndoială, automotor și deci însuflețit, suflet ca și trup. Acesta este un punct important pentru doctrina pitagoreică în întregime, însă nu și pentru discuția restrânsă de aici.

Cap. 5. ALKMAION

1. D. L. VIII, 83 spune Πυθαγόρου διήκουσε, Iambl. *V. P.* 104, 267 îl include într-o listă de pitagoricieni. La fel și Philop. *De An.* p. 88 Hayduck, scol. la Platon, *Alc.* I, 121e. Simpl. (*De An.* 32.3) relatează în mod corect că ὑπὸ μὲν ἄλλων ὡς Πυθαγόρειος παραδέδοται însă că Aristotel neagă acest lucru.

2. Aceasta este dovada pentru afirmația că în opinia lui Aristotel Alkmaion nu a fost un pitagorician. Trei rânduri mai jos el continuă spunând că în realitate Alkmaion nu a conceput opusii așa cum au făcut-o pitagoricienii (οὐχ ὥσπερ οὗτοι).

3. *AJP*, 1942, 372. Înainte de Ross, Brandis, Zeller (ZN, 597, n. 2) au suspectat și alții pasajul din Aristotel, însă asemeni lui Ross, Zeller l-a considerat o aproximare precisă a datei lui Alkmaion. J. Wachtler, în ceea ce este încă cea mai bună monografie despre Alkmaion (*De Alcmaeone Crotoniata, ad. init.*) a apărat autenticitatea pasajului, și la fel a făcut în epoca modernă Skemp (*Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, 36), iar DK, 24 A3 a reținut pasajul (cu adăugirea ipotetică făcută de Diels al lui νέος). Însă mulți autori moderni îl resping, așa cum face Jaeger în ediția sa Oxford din 1957. Cât despre datarea lui Alkmaion, Wellmann (*Arch. f. Gesch. d. Medizin*, 1929, 302) a sugerat prima jumătate a secolului al V-lea, iar Deichgräber (*Hippokr. über Entstehung u. Aufbau des Menschl. Körpers*, 37) mijlocul acestui secol, la fel și Heidel în *Hippocr. Medicine*, 43 sq. («Judecând după opiniile sale ar trebui considerat [Alkmaion], în mod firesc, drept un medic neobișnuit de înzestrat trăind în jurul lui 450 î.Cr.»). Într-o teză nepublicată, G.E.R. Lloyd a scris că «toate mărturiile ar indica o dată în jurul mijlocului sau sfârșitului de secol cinci». Însă observațiile lui Edelstein, Heidel și Lloyd sunt toate enunțate *en passant*, și nu sunt citate mărturiile însele.

4. Probabil nu lui Galen însuși, Wachtler, p. 32. Pentru comentatorii aristotelicieni vezi în special Simpl. *De An.* 32.6 și Philop. *De An.* 88.11 Hayduck.

5. Fr. 1 (D. L. VIII, 83). Asindetul din primele șase cuvinte ale propoziției secunde este stângaci, iar περὶ τῶν θνητῶν poate foarte bine să ascundă o deformare (vezi *app. crit.* din DK, 24B1 pentru sugestii), însă contrastul general dintre cunoașterea umană și cea divină nu este afectat.

«Dedicația» (termenul lui Burnet nu este prea nepotrivit) pentru pitagoricienii Brotinos, Leon și Batyllos permite o ușoară confirmare a datării timpurii a lui Alkmaion, de vreme ce Brotinos este amintit doar ca un pitagorician timpuriu, socru ori ginere al lui Pitagora, sau însurat cu o femeie care a fost una dintre discipolele lui Pitagora (informații în DK, 17). Datele de naștere ale celorlalți doi, care apar în lista lui Iamblichos, sunt necunoscute.

6. τεκμήρια. Despre τεκμαίρεσθαι din această propoziție, T.B.L. Webster afirmă în mod corect că înseamnă «a folosi indiciile care ne sunt oferite pentru a interpreta ceea ce este nevăzut» (*Acta Congr. Madvig.* II, Copenhaga, 1958, 36). Vezi Thuc. I, 1, 3 σαφῶς μὲν εὑρεῖν ἀδύνατα ἦν, ἐκ δὲ τεκμηρίων...

7. *V. M.*, p. 2 Festugière (vol. I, 572 Littré) οὐ γὰρ ἔστι πρὸς ὅ τι χρὴ ἀπενέγκαντα εἰδέναι τὸ σαφές – o nemulțumire cu un timbru remarcabil de modern.

8. G. Vlastos analizează semnificația politică a acestui termen în articolul său «Isonomia» din *AJP*, 1953.

9. În această propoziție Alkmaion vorbește bineînțeles *exempli gratia.*

10. Cuvântul utilizat, ξυνιέναι, înseamnă literal «a pune împreună», iar urme ale acestui sens de bază au supraviețuit probabil în gândirea unui autor grec de secol cinci. Toate viețuitoarele au senzație, dar numai omul poate face o sinteză a acestor senzații.

11. Subiectul lui ἐκλάμπειν este πῦρ. Vezi Aristotel, *De Sensu,* 437 a 24.

12. Adică și focul și apa își îndeplinesc rolul lor (Wachtler). Beare, mai degrabă împotriva alcătuirii propoziției, leagă cele două epitete de apă pe temeiul că στίλβειν se aplică mai adecvat apei decât focului (*Gk. Th. of Elem. Cogn.* II, n. 3). Aceasta pare să facă în mod neverosimil inutilă introducerea focului, dar poate fi bineînțeles o eroare în rezumatul lui Teofrast.

13. Comparați cu Emped. fr. 110, 10 πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν *et al.*

14. Aëtius (A 13), utilizând terminologia stoică (vezi însă Platon, *Tim.* 41c), spune că pentru Alkmaion τὸ ἡγεμονικόν era în creier și că sămânța era o parte a ei. Vezi de asemeni cuvintele lui Chalcidius (A 10): ... *a cerebri sede, in qua est sita potestas animi summa et principalis.*

15. Vezi observațiile asupra hilozoismului ionian, în special p. 63 sqq., 102 sqq., mai sus.

16. Vezi *Legile,* 895 E ᾧ δὴ ψυχὴ τοὔνομα, τίς τούτου λόγος; ἔχομεν ἄλλον πλὴν τὸν νυνδὴ ῥηθέντα, τὴν δυναμένην αὐτὴ αὑτὴν κινεῖν κίνησιν.

17. Vezi în legătură cu enunțul lui Alkmaion, Aristotel, *Fizica* 264b27: altă mișcare decât cea a unui cerc complet nu poate fi continuă, οὐ γὰρ συνάπτει τῇ ἀρχῇ τὸ πέρας.

18. Philon, *De Opif. Mundi,* XIII, 44, citat de Kahn (vezi următoarea notă), 27, n. 13.

19. Se pot afla multe lucruri din articolul edificator al lui C. H. Kahn, «Anaximadru și argumentele privitoare la ἄπειρον'.

20. Așa cum au făcut cel puțin unii dintre pitagoricieni, p. 198, mai sus.

21. Kirk, *HCF,* 114, care citează exemple hippocratice.

22. Această concluzie a fost obținută aici independent de argumentele lui Skemp din *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues* (Cambridge, 1942), cap. 3. Nu cred că obiecțiile lui Festugière (*REG,* 1945, 59-65) la argumentele lui Skemp sunt de neînlăturat.

23. Despre divinitatea corpurilor cerești am văzut o mulțime de mărturii. Mișcarea contrară a planetelor este susținută de Platon în unele dintre pasajele sale pitagorizante, și atribuită lor într-o epocă ulterioară ([Geminus], [*Isagoge*], p. 11 Manitius; vezi van der Waerden, *Astron. d. Pyth.* 22).

24. Vezi mai ales Festugière, *De l'anc. méd.* XIII, și W. H. S. Jones, introd. la ed. Loch, p. 5. G.E.R. Lloyd (nepublicat) crede că autorul este contemporan cu Platon, pe temeiul utilizării de el a lui εἶδος și ὈρΟὸqesij, însă rămân obiecții față de această datare.

Cap. 6. XENOFAN

1. Traducând textul din DK:

ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλὰ πιῶν ἀναφαίνῃ,

ὥς οἱ μνημοσύνη καὶ τόνος ἀμφ' ἀρετῆς,

ἔσθλ' εἰπών H. Fränkel, ἔσθλ' ἐπιών L. Tersteiner.

τὸν ὃς pentru τὸνος Kaibel (Athen. 462 F) Bowra.

2. Diels, este adevărat, a explicat ordinea numelor ca datorându-se inițial exigențelor metricii. (Apollodoros scria în trimetri iambici.) Vezi Zeller, 640, n. 1.

3. Adică în jurul lui 540 și nu mai târziu de 535 (*RE,* 2. Reihe, VIII, 2400).

4. Bowra a atras atenția că fr. 2 a fost scris probabil înainte de 520. Acesta pare că menționează toate evenimentele majore ale Jocurilor Olimpice, totuși omite cursa în armură care fusese introdusă în acel timp. H. Thesleff, în *On Dating Xenophanes,* îl datează probabil prea târziu. Vezi G. B. Kerferd în *CR,* 1959, 72. și pentru un scurt rezumat și o estimare a mărturiilor privind datele vieții lui Xenofan în von Fritz, *CP,* 1945, 228, n. 25.

5. Cu siguranță, cea mai rezonabilă concluzie este că acesta a fost prilejul exilului său. Cf. H. Fränkel, *Dichtung u. Philos.* 421, n.2 și *Hermes,* 1925, 176, n.1.

6. Adică Messina. Numele vechi de Zancle a fost folosit până în 480 (*RE,* XV, 1221), iar utilizarea lui aici poate însemna, așa cum a indi-

cat Burnet, că informația provine dintr-un poem al lui Xenofan.

7. Vezi C. M. Bowra, *Xenofan despre Cântece și Ospețe*.

8. *Xenofan și Jocurile Olimpice*, 28, 37. Pentru punctul de vedere opus vezi Jaeger, *Paideia*, 1, 171 sq.

9. O altă lucrare în hexametri de filosofia naturii, a fost presupusă de Zeller, Diels și Reinhardt, și puternic afirmată de K. Deichgräber *Rh. Mus.* 1938, 1-31. Opinia contrară a fost susținută de Burnet și Jaeger (*TEGP*, 40 și n. 11, p. 210). Comentariul lui KR (p. 166) că o lucrare separată pe teme fizicaliste «pare îndoielnică, deși nu atât de improbabilă pe cât dorea Burnet ca noi să credem».

10. Cel puțin în tratatele care au devenit canonice după editarea făcută de Andronikos în timpul lui Cicero și care au supraviețuit în această formă până astăzi. Nu trebuie să uităm că el probabil a compus o lucrare de mici dimensiuni (într-un singur volum) *Împotriva lui Xenofan*, al cărei titlu apare în lista lui Diogenes. Pe de altă parte, tratatul inautentic *Despre Melissos, Xenofan și Gorgias* ne reamintește că producțiile de mai târziu au putut împrumuta nume ilustre (vezi P. Moraux, *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 106).

11. Simpl. *De Caelo*, 522.7, A 47; Sext. *Math.* VII, 14 (A 35) are ὥς φασί τινες. Alte cazuri ale neîncrederii în cadrul operei lui Sextus (*Math.* VII, 110 și 49) se referă mai degrabă la diferite interpretări ale versurilor existente, însă acesta este greu de acceptat astfel. Vezi și Galen în A 36 καὶ Θεόφρ. ἂν ἐν ταῖς τῶν φυσικῶν δοξῶν ἐπιτομαῖς τὴν Ξ. δόξαν, εἴπερ οὕτως εἶχεν, ἐγεγράφει. Faptul că se inspiră din Teofrast este evident. Problema supraviețuirii poemelor a fost bine tratată de Ch. A. Brandis în *Comm. Eleat.I* (*de Xenoph*), 10 sqq. și de S. Karsten, *Xen. Coloph. Carm. Rell.* 27 sqq.

12. Astfel consideră Diels în ediția sa a tratatului (Academia din Berlin, *Abhandl.* 1900) și majoritatea cercetătorilor contemporani. Cu toate acestea, Untersteiner, în al său *Senofane*, nu îl consideră deloc o operă peripateticiană, ci scrisă către sfârșitul secolului al IV-lea de un membru al școlii megarice, care probabil fusese înainte discipol al lui Teofrast.

13. πρῶτος τούτων ἐνίσας, un enunț precis și dificil de tradus. El este explicat de Alexandros ca ἓν εἶναι τὸ ὂν εἰπών. Contextul arată că prin τούτων, Aristotel înțelege pe cei care au descris întregul lucrurilor ca o unitate acum și întotdeauna, spre deosebire de cei care au presupus o stare inițială de unitate din care a fost generată pluralitatea.

14. Adică unitate conceptuală și materială, nu finită și infinită, cum a crezut Burnet (*EGP*, 124), deși și această opinie decurge din enunțul precedent. Ceea ce afirmă aici Aristotel este adevărat: doar după Parmenide a putut să apară distincția dintre abstract și concret, dintre unitatea conceptuală și cea numerică.

15. Vezi Simplicius în A 31 : μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν, καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν, Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος. Să observăm că Xenofan a devenit aici «maestrul lui Parmenide» *sans phrase*. Toată această relație între Aristotel, Teofrast și autorul lui *MXG* ne permite o înțelegere edificatoare a dezvoltării unui mit al istoriei filosofiei.

16. Hdt. II, 53: «Ei sunt cei care au creat o teogonie pentru greci, i-au numit pe zei, au repartizat zeilor privilegiile și abilitățile, și au zugrăvit înfățișarea lor».

17. Versurile în care fragmentele au fost până acum traduse, au fost menite să precizeze în mintea cititorului că poemul este de fapt cel în discuție peste tot. De acum o redare precisă a unei traduceri poate fi mai importantă, iar proza va fi folosită în mod obișnuit.

18. Fr. 17 (Schol. Ar. *Eq.* 408) ἑστᾶσιν δ' ἐλάτης <βάκχοι> πυκινὸν περὶ δῶμα. Astfel DK. Lobeck [*Aglaophamus*, I, 308, nota (l)] a corectat mai liber: ἑστᾶσιν δ' ἐλατῶν πυκινοὶ περὶ δώματα βάκχοι. Din fericire la scoliast înțelesul este asigurat de context (citat în întregime de Lobeck *loc. cit.*).

19. Bradul a avut asocieri particulare cu Dionysios. Tirsurile purtate de bacante aveai în vârf conuri, iar în povestea lui Pentheos ἐλάτη joacă un rol deosebit (vezi Eur. *Bacchae*, 1064)

20. Eur. *H. F.* 1341 sqq.. Condamnarea prolixă a atleților din fr. 282 N (DK, vol. 1, p. 139) este o încă și mai evidentă imitare a lui Xenofan.

21. εἷς θεός, adesea tradus pur și simplu «Un singur zeu». Însă cele două cuvinte erau cu siguranță pentru gândirea lui Xenofan un enunț întreg, iar limba greacă omite copula așa cum româna în mod natural o inserează. S-ar putea de asemeni traduce «Există un zeu», cu riscul însă de a micșora accentul puternic plasat pe εἷς prin poziția sa.

22. Redând acest vers în *oratio obliqua*, Diogenes spune (IX, 19, DK, A1): ὅλον δὲ ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν. Aceasta omite ὅλον νοεῖν, iar KR s-ar părea că greșește când afirmă (p. 170) că versul «implică faptul că ultimele cuvinte nu erau οὖλος δέ τ' ἀκούει ci, οὐ μέντοι ἀναπνεῖ. Din utilizarea termenului σφαιροειδής, se poate presupune că Diogenes a fost unul dintre cei care au echivalat divinitatea lui Xenofan cu cosmosul, iar ultimele sale cuvinte trebuie să fi intenționat punerea în opoziție a acesteia cu lumea însuflețită a pitagoricienilor. Nu putem fi siguri dacă versul original este din poemul lui Xenofan, însă probabil nu este întâmplător că el alcătuiește finalul unui hexametru dactil. (Vezi de asemeni Kahn, *Anaximander*, 98, n. 2: «Parafraza fidelă a fr. 24 «trădează» pe Teofrast, și astfel garantează referința din final la faptul de a fi viu»). Poate că el atrăgea atenția că universul unic, de formă sferică și divin conține tot ceea ce este: nu există nimic altceva decât Unul, și de acea nici «un suflu infinit» în afara lui pe care să-l inspire. (Pentru un punct de vedere opus cu care eu sunt în dezacord, vezi Heidel, *AJP*, 1940, 2. Heidel susține că deoarece *Xenofan însuși* – cum crede el – nu a identificat pe zeu cu cosmosul, atunci aceasta nu poate fi îndreptată în mod direct împotriva pitagoreicilor. El presupune că se referă la antropomorfismul popular: zeul nu are nevoie de ochi și de urechi, prin urmare de ce ar avea nevoie de plămâni?

23. Despre νόου φρενί vezi *Il.* IX, 600 νόει φρεσί (KR, 171); și Snell, *Discovery of Mind*, 316, n. 16, von Fritz, *CP*, 1945, 229 sqq. Pentru a determina întreaga semnificație a acestor cuvinte, von Fritz traduce: «prin voința (sau impulsul) rezultată din mintea atotstăpânitoare».

24. În fr. 23 οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος pare formulat pentru a contrazice astfel de descrieri homerice ale ființei umane ca δέμας εἰκυῖα θεῇσι (*Il.* VIII, 305), δέμας ἀθανάτοισιν ὁμοῖος (*Od.* VIII, 14). Astfel Deichgräber, *Rh. Mus.* 1938, 27, n. 45.

25. Ideea este că astfel de «expresii polare» sunt simple clișee menite să accentueze și să fie înțelese literal. KR, 170 compară cu fr. 30 al lui Heraclit, unde «această lume n-a făurit-o nici vreunul din zei, nici vreunul din oameni» este doar un fel de a spune că lumea nu a fost creată de loc. O diferență ar fi că la Heraclit, expresia luată literal tot ar spune ceea ce autorul ei vrea să spună. La Xenofan, considerată literal ea s-ar contrazice. «Nici zeul nici omul nu au făurit-o» e același lucru cu a spune «Nimeni nu a făurit-o, ea nu a fost făcută». «Între zei și oameni cel mai mare», dacă există un singur zeu, devine strict fără sens.

Kahn (*Anaximander*, 156, n. 3) propune ideea că «după toate probabilitățile» pluralul «zei» de la Xenofan se referă la elemente și la soare, lună și stele; cea mai mare zeitate este universul însuși, sau izvorul său veșnic.

26. συμφυῆ. Traducerea în lb. engl. este a lui R. G. Bury (Loeb.) συμφυής (lit. «adunându-se») este folosit cu dativul în diferite feluri, însemnând «adaptat pentru» (Arist. *De An.* 420 a 4), «atașat la» (id. *P. A.* 660 b 28) sau «crescând împreună cu». Despre ultima semnificație, Platon vorbește despre razele de lumină care se revarsă dinspre ochi contopindu-se sau necontopindu-se cu aerul care îi înconjoară (*Tim.* 45 d), iar Plutarh spune că Licurg i-a învățat pe spartani să nu trăiască pentru ei înșiși ci τῷ κοινῷ συμφυεῖς, *integrați* sau *identificați* cu comunitatea (*Lic.* 25). Numai ultimul sens este posibil în contextul de față. Prin urmare, este aceeași semnificație când ps.-Galen afirmă (A 35) că Xenofan «a susținut că toate sunt unul și aceasta este zeul (εἶναι πάντα ἓν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεόν), finit, rațional, neschimbător». Sursa este în mod evident una comună (vezi de asemeni ἐδογμάτιζε Sext., δογματίσαντα Gal.) care declară că Xenofan a identificat zeul cu universul.

27. Câteva opinii ale cercetătorilor contemporani. Sfericitatea «nu rezultă din fragmente și este foarte improbabilă» (KR, 170); «se datorează în mod evident unei interpretări ulterioare a

lui B 23, sub influența lui Parmenide» (Jaeger, *TEGP*, 211, n. 23); «Peut-etre faut-il aller plus loin et dire que, déjà, cette unité cosmique et divine est conçue comme sphérique». (Diès, *Cycle Mystique*, 75 sq.); «Dass Xenophanes seinem Gott die Kugelgestalt gab, scheint mir sicher schon im Hinblick auf B23» (Deichgräber, *Rh. Mus.* 1938, 27, n. 45); «El și-a privit zeul ca pe o sferă» (Snell, *Discovery of Mind*, 142). Reinhardt de asemeni acceptă sfericitatea.

28. Utilizarea acestui cuvânt a fost discutată în capitolul despre Anaximandru, p. 75 sqq., mai sus.

29. Cu adăugarea cuvintelor neclare οὐ παραλλακτοὺς δέ («nesuprapunându-se în timp», Hicks) sau ἀπαραλλακτοὺς δέ (un termen stoic însemnând «exact la fel»: manuscrisele diferă).

30. Reiese destul de clar din Simpl. *Phys*, 22.26 și urm. (DK, A31) că ideea atribuirii unei logici complexe pe care acest autor o are, nu provine de la Teofrast.

31. Despre care vezi Cornford, «Innumerable Worlds», *CQ*, 1934, mai ales 9-10.

32. Se observă aceasta în special la Jaeger (*TEGP*, 43): «În nici un moment Xenofan n-a intenționat să sugereze că Zeul poate fi cu desăvârșire fără formă. Este semnificativ faptul că atâta timp cât grecii s-au preocupat filosofic de aceste probleme, problema formei (μορφή) divinului a fost una care nu și-a pierdut niciodată importanța».

33. În această privință sunt fără rezerve de acord cu Deichgräber (*Rh. Mus.* 1938, 27, n. 45): «Xenophanes muss über die Gestalt des einen Gottes Angaben gemacht haben und gerade in Hinblick auf den ὅλος – Begriff scheint das Prädikat σφαιροειδής das einzig mögliche».

Cei care consideră menționarea sferei ca influență parmenidiană, citează cuvintele lui Timon din Phlius despre Xenofan, anume că al său «tot» (τὸ πᾶν) πάντῃ ἐφελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίην și că θεὸν ἐπλάσατ' ἶσον ἁπάντῃ. Acestea, se spune, sunt efectiv o însușire greșită a descrierii Unului din Parm. 8, 44 ca μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ, și a dat naștere ideii că Zeul Unic al lui Xenofan este sferic. Acesta este un raționament reprobabil. Nu se neagă faptul că Parmenide a fost un grec-italic care a trăit ulterior lui Xenofan. De ce se respinge atunci supoziția mult mai naturală că el a preluat ceva de la predecesorul lui? Timon, care «l-a lăudat în multe privințe pe Xenofan și a mers până acolo încât i-a închinat *Sillii* său» (Sextus: vezi A 35) i-a cunoscut poemele mai bine decât noi. În orice caz, ideea unui univers divin sferic este foarte puțin surprinzătoare pentru secolul al VI-lea și începutul celui de-al V-lea. Nu sugerăm că Xenofan a anticipat Unul absolut inteligibil al lui Parmenide, deși accentul său pe unitate (care este din fericire atestat de citatele pe care le avem) reprezintă un progres care, fără îndoială, a dat un impuls până și gândirii mai subtile a succesorului său.

34. εἷν τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. (Sau: «... că Unul este zeul»). Sensul exact al unora dintre cuvintele grecești este important. Este adevărat că οὐρανός trebuie utilizat aici cu sensul de «univers» mai degrabă decât numai acela de «cer». Cu toate acestea, el cunoaște asocieri destul de diferite față de, să zicem, τὸ πᾶν sau ὁ κόσμος. Ouranos *era* Cerul, și era de asemeni un zeu, chiar și dacă termenul a ajuns să fie utilizat când cerul era considerat mai ales ca înveliș al lumii și chiar ca acest înveliș împreună cu conținutul său.

Ideea centrală din ἀποβλέπειν εἰς este de a nu mai privi la nici un alt lucru și astfel numai la un obiect anume, de a-ți *concentra* privirea. Întrebuințarea clasică nu este în nici un caz limitată, așa cum o va fi restrâns Heidel aici, la a considera ceva drept un model.

35. Poate părea straniu ca Aristotel în *De Caelo* (279 b 12) să afirme atât de accentuat despre lume că γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναί φασιν, însă cuvintele din *Metaph.* Α ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασι κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναί φασιν sunt neechivoce, iar Xenofan este inclus printre οὗτοι. Este de presupus că el a avut în vedere doar φυσιολόγοι în *De Caelo*, din rândul cărora Xenofan și eleații sunt explicit excluși datorită noutății concepțiilor lor.

36. Vezi Cornford, *Princ. Sap.* 147, n. 1: «Frag. 28, susținând că partea de dedesubt a pământului se întinde în jos «nelimitat» (ἐς ἄπειρον),

poate fi interpretat ca negând faptul că pământul plutește pe apă (*Thales*) sau pe aer (*Anaximene*), sau că există sub el un Tartar concav. Pământul se întinde în jos, fără să fie limitat *de nimic altceva*, spre baza sferei. (Gilbert, *Meteor. Theor.* 280, 671). Soarele, potrivit lui Xenofan, se deplasează în linie dreaptă εἰς ἄπειρον, «nelimitat», nu «la infinit»; el arde complet în scurt timp (Zeller, I⁷, 669)». Adăugarea în *Stromateis* (A 32) la fr. 28 a (τὴν γῆν ἄπειρον εἶναι) καὶ μὴ κατὰ πᾶν μέρος περιέχεσθαι ὑπὸ ἀέρος, semnifică probabil că aerul nu îl poate cuprinde de jur împrejur așa cum se întâmplă cu pământul care plutește nestingherit descris de Anaximandru. Consider că este o glosă a doxografului.

37. «Aceasta nu este o negare a oricărei schimbări în interiorul lumii. Probabil că înseamnă că, spre deosebire de celelalte animale care trebuie să se deplaseze încoace și încolo pentru a-și căuta hrana, lumea, neavând nevoie de hrană, rămâne acolo unde este». (Cornford, *Princ. Sap.* 147).

38. Fr. 25. Sunt din nou de acord cu Cornford atunci când afirmă (*loc. cit.*): «Cuvintele ‹se leagănă› κραδαίνει nu înseamnă nimic mai mult decât ‹se mișcă›». Alegerea sa este fără îndoială justificată, așa cum s-a sugerat aici și în alte lucrări, de ostilitatea față de Homer, iar semnificația sa generală este foarte asemănătoare cu aceea a lui κυβερνᾷ de la Anaximandru și mai târziu de la Diogenes din Apollonia, și cu aceea a lui οἰακίζει de la Heraclit (fr. 64).

39. Autenticitatea acestui vers, care nu provine de la vreo sursă anterioară lui Aëtius (și dacă a fost cunoscut de Teofrast, el nu a fost interpretat în același fel ca Aëtius), a fost adesea contestată, poate în modul cel mai convingător de Gigon (*Heraklit*, 45) deși Deichgräber a putut scrie încă în 1938: «Ein schlagendes Argument gegen die Echtheit des Verses 27 sehe ich nicht» (*Hermes*, 1938, 16). Sunt motive de îndoială, și nu doresc să spun că nu poate fi contrafăcut; însă nu putem fi siguri, și sunt cel puțin câteva avantaje în a urma *via difficilior* considerându-l ca autentic. Aëtius l-a interpretat ca însemnând că pământul era un *arche* în accepțiunea milesiană, și ținând seama de dependența fundamentală a majorității doxografilor de Aristotel, ar fi interesant să știm cum, dacă este contrafăcut, a ajuns să fie atribuit lui Xenofan în ciuda declarației categorice a lui Aristotel (*Metaph.* 989 a 5: οὐθεὶς γοῦν ἠξίωσε τῶν ἓν λεγόντων γῆν εἶναι στοιχεῖον. (De asemeni și *De An.* 405 b 8).

Unicul comentariu al lui Jaeger asupra acestui vers, pe care nu-l respinge, este că «nu are într-adevăr nimic de-a face cu filosofia naturii» (*TEGP*, 211). Ar fi fost mai folositor dacă ar fi spus ce *are* de-a face cu filosofia naturii.

40. Eur. fr. 839. Tema este tratată pe larg, cu trimitere la surse, de Guthrie, în *In the Beginning*, capitolele 1 și 2, unde sunt discutate atât explicația mitologică cât și cea științifică.

41. Dincolo de această afirmație stranie a lui Homer s-ar fi putut foarte bine să se găsească credința populară, ilustrată de mitul lui Prometeu și de alte mituri, că omul este de fapt alcătuit din aceste două substanțe. Însă mă îndoiesc că poetul a fost foarte conștient de acest lucru. «Stând aici fiecare dintre voi asemeni unei marionete (fără viață, ἀκήριοι)» sunt următoarele cuvinte, «neputincioși și fără simțul măririi». Înainte de toate, expresia pare a fi menită să menționeze tot ce este lipsit de viață și să însemne nimic altceva decât «Ați putea la fel de bine să fiți pietre sau bușteni».

42. Xenofan nu a fost singurul care a observat acest lucru. Vorbind despre Egipt, Herodot (11, 12) menționează κογχύλια τὰ φαινόμενα ἐπὶ τοῖς ὄρεσι. Xanthos din Lydia (*ap.* Strabon 1, 3, 4, p. 64 Meineke), care a trăit la mijlocul secolului al V-lea î.Cr., a observat și el fosile și a tras aceeași concluzie, anume că pământul a fost cândva acoperit de mare. Acești autori au trăit cu puțin mai târziu decât Xenofan, însă probabil că el a dedus pe baza cunoașterii populare care a putut fi accesibilă chiar și lui Anaximandru.

43. Sau «foci»? φωκῶν în manuscrise, DK; φυκῶν Gomperz, Burnet, Heath, KR etc. Reinhardt respinge sugestia lui Gomperz cu obișnuita retorică: «Wo kämen Wir schliesslich hin, wenn wir die Texte nach den Mitteilungen der Fachleute berichtigen wollen?».

44. Apariția fosilelor de plante la Paros a fost cândva considerată ca imposibilă, iar Gronovius a dorit să corecteze pe δάφνης cu ἀφύης. Alții au crezut că este avut în vedere un alt loc decât insula Paros (DK *ad. loc.*). Se pare acum,

însă, că textul nu prezintă dificultăți de paleontologie (DK, ap. ed. din 1956; F. Casella în *Maia*, 1957, 322-5; KR, 178; M. Marcovich în *CP*, 1959, 121).

45. καὶ τοῦτο πᾶσι τοῖς κόσμοις γίνεσθαι καταβάλλειν în manuscrise; ταύτην ... μεταβολήν în DK; ταύτην ... καταβολήν pentru H. Lloyd-Jones (KR, 177). S-ar putea compara cu Mat. XIII, 35 ἀπὸ καταβολῆς κὸσμου, amintind că Hippolit a fost episcop.

46. Fr. 37 constă în simplul enunț: «și în anumite peșteri picură apa». Acesta a fost considerat ca propria ilustrare a lui Xenofan a tranziției între pământ și apă, referindu-se la formarea stalactitelor (apa în piatră) sau la noroiul și umezeala atât de des întâlnite în peșteri (pământul transformându-se în apă). S-ar putea foarte bine să fie astfel, dar în lipsa contextului nu vom ști niciodată sigur.

47. KR observă (p. 178) că marea se retrăgea din jurul Miletului, însă în Silcilia se presupune că acoperise istmul care a devenit strâmtoarea Messina.

48. Câteva informații în plus despre acestea pot fi găsite în Guthrie, *In the Beginning*, cap. 4.

49. Un punct de vedere diferit este susținut de Kahn, *Anaximander*, 51 sqq.

50. Astfel H. Fränkel în *Hermes*, 1925, 181, deși Deichgräber (*Rh. Mus.* 1938, 6) crede altceva.

51. *Sic* (τῆς ἀφ' ἡλίου ἀτμίδος). De ce Diogenes a scris despre aburul *din* soare, mai degrabă decât ridicat de pe pământ *de* soare, ar fi dificil de spus. Heidel a dorit să modifice textul; vezi ZN, 665, n. 7.

52. Cu διατμίζειν τὰ πνεύματα vezi Arist. *Meteor.* 353 b 7 sqq. descriind concepțiile unor filosofi anteriori nenumiți: τὸ πρῶτον ὑγρὸν ... ὑπὸ τοῦ ἡλίου ξηραινόμενον τὸ μὲν διατμίσαν πνεύματα ... ποιεῖν, τὸ δὲ λειφθὲν θάλατταν εἶναι.

53. Probabil pentru a explica aparițiile efemere și scânteietoare ale stelelor.

54. Aët. II, 25, 4 etc. (A 43). Cuvântul πεπιλημένον ne amintește din nou de Anaximene.

55. A 44, 39, 45 (Aët. III, 2, 11, II, 18, 1, III, 3, 6).

56. Probabil. Însă ἶρις la Homer, mai mult decât o dată, înseamnă curcubeul fără vreo aluzie de personificare, iar citatul din Xenofan apare într-un scoliast la *Il.* XI, 27 în care este de fapt utilizat la plural: șerpii de cianus care apar pe platoșa lui Agamemnon sunt ἴρισσιν ἐοικότες. Vezi și *Il.* XVII, 547 și 551, unde se spune despre Atena că a coborât din cer asemeni unui curcubeu purpuriu pe care Zeus «l-a întins» (nu este nici o personificare aici), și în același timp este descrisă ca fiind învăluită într-un *nor* purpuriu. Cât despre rolul lui Okeanos ca izvor al tuturor celorlalte ape, Xenofan, în probleme care nu-l preocupau în primul rând, s-ar putea să datoreze ceva lui Homer, pe ale cărui enormități teologice le respinge.

Impresia de neînlăturat este că în aceste probleme fizicaliste Xenofan nu a reflectat prea mult capul. Cu siguranță, Anaximene l-ar fi putut învăța o explicație mai elaborată despre curcubeu, după cum știm din câteva mărturii, cea mai completă fiind un scoliast la Aratos (DK, 13 A 18, ajungând înapoi, prin Posidonios, la Teofrast: vezi Diels., *Dox.* 231): «Anaximene afirmă despre curcubeu că se naște când razele soarelui cad pe *aerul* gros și comprimat (aer, ceață sau nor; Aëtius îl numește νέφος și adaugă atributul de «negru»). Prin urmare, partea anterioară a lui pare purpurie, fiind aprinsă de razele soarelui, în timp ce partea cealaltă este neagră, din cauza faptului că predomină umezeala». Toate acestea pot fi cu siguranță rezumate numind curcubeul un nor colorat, însă atât cât cunoaștem, detaliul cauzal a fost omis de Xenofan.

57. În afară de confuzia generală, această referință anacronistică la κλίματα și ζῶναι ale pământului dau motive suplimentare pentru a crede că aceste rânduri redau credința lui Xenofan. Acele diviziuni erau posibile numai după ce sfericitatea pământului fusese stabilită, și probabil nu au fost făcute înainte de Eudoxos, în secolul al IV-lea. Vezi J. O. Thomson, *Hist. of Anc. Geog.* 116 (κλίματα «semnifică faptul că o regiune este încălzită de soare potrivit «înclinației» orizontului ei față de axa pământului»).

Fränkel explică pasajul prin apropierea soarelui și a lunii de pământ (*Dicht. u. Phil.* 431 sqq.): «Die Sonne – und Mondbahn legte er so nah an unsere Erde heran, dass er für die verschiedenen Erdzonen besondere Sonnen und Monde annehmen musste».

58. Probabil al soarelui, deși din tot ceea ce ni se spune poate fi la fel de bine al lunilor.

59. εἰς ἄπειρον. Nu «la infinit», căci el se stinge în fiecare noapte.

60. ‹Probabil că pluralitatea sorilor și lunilor se datorează pur și simplu faptului că sunt reînnoiți în fiecare zi; faptului că Xenofan a explicat eclipsele ca fiind determinate de retragerea soarelui spre o altă regiune a pământului; și faptului că cele două idei au fost confundate›. (KR, 174 sqq.). Vezi restul paragrafului din KR pentru sugestii suplimentare despre acest pasaj obscur și posibilul «umor și fantezie» manifestat de Xenofan.

Sună lipsit de sens să spui că, atunci când soarele ajunge deasupra unei regiuni a pământului nelocuită de oameni, el cade într-o gaură (lit. «pășește în gol») și se stinge. Tannery, pe care Heath îl urmează (*Aristarchus*, 56) spune pe scurt că este «un singulier emploi du principe de finalité» (*Pour l'hist. de la sc. hell.* 137). Probabil (deși el nu spune astfel) că a raportat acest pasaj la Aët. II, 30, 8 (A 42): «Soarele e necesar la facerea și rânduiala lumii și a viețuitoarelor din ea, dar luna e de prisos».

61. P. 259, n. 36, mai sus. La acest pasaj se referă Aristotel, *De Caelo*, 294 a 21. Pentru aceasta și pentru doxografie, vezi DK, A 47, 32, 33. Simplicius, mărturisind cu onestitate că nu a văzut versurile relevante, este nesigur dacă Xenofan a intenționat să spună (*a*) că pământul este cu adevărat nemișcat deoarece părțile sale inferioare se întind nedefinit, sau (*b*) spațiul de sub pământ se întinde nedefinit, și prin urmare, deși pare că este nemișcat, el se deplasează fără încetare în jos. O dată ce această ciudată îndoială i-a intrat în minte, exprimarea lui Xenofan însuși (εἰς ἄπειρον ἰκνεῖται) puțin probabil că îl va fi liniștit.

62. După câte știm, ele au fost citate parțial sau în întregime de Sextus Empiricus de patru ori (*Adv. Math.* VII, 49 și 110, VIII, 326; *Pyrrh. Hyp.* II, 18); de asemeni de Plutarh (*Aud. Poet.* 17 E), Galen, Proclos, Diogenes Laertios, Epifaniu și Origen (trimiteri complete în Karsten, *Xen. Reliqu.* 1830, 51). H. Fränkel le analizează amănunțit în *Hermes*, 1925, 184-192. Textul grecesc așa cum este dat de DK este:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαρὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

63. Pentru înțelesul lui οἶδε, vezi Fränkel, *loc. cit.* 186 sqq., *Dicht. u. Phil.* 433, n. 14.

64. De vreme ce εἰδώς este imediat urmat de ἀμφὶ θεῶν, în continuare este probabil καὶ περὶ πάντων ἄσσα λέγω. Din punct de vedere gramatical bineînțeles εἰδώς l-a putut lua pe ἄσσα ca obiect direct: «știind ... toate pe care le spun despre tot».

65. τετελεσμένον, un cuvânt tipic homeric.

66. Contrastul este între οἶδε și δόκος: nu *cunoaștere*, ci numai *aparență* sau opinie. Această «aparență» poate fi sau nu aproape de adevăr. Este puțin probabil ca sensul să fie cel pe care l-au presupus ulterior scepticii (adică «el nu știe când rostește adevărul și când nu»), ci pur și simplu aceea că deși el poate descoperi adevărul, convingerea sa nu poate fi absolut certă, deși el poate avea motive serioase pentru a crede că opinia sa este aproape de adevăr. Interpretarea dată de sceptici îl prezintă pe Xenofan ca anticipând dilema sofistă pusă în *Menon* (80 d) al lui Platon: «și cum ai să cauți un lucru despre care habar nu ai ce este? Chiar admițând că dai peste el, cum ai să știi că tocmai el este ceea ce nu știai?»

67. Potrivit lui D. L. IX, 20, aceasta a fost mai ales interpretarea dată de Sotion.

68. Vezi H. Fränkel, *locc. citt.* și paralelele contemporane și anterioare pe care le citează: de exemplu, εἰδώς din versul 2 este strâns legat de ἴδεν din versul 1, iar semnificația lui încă mai apropiată de «a cerceta» decât «a cunoaște». Înseamnă a cunoaște ceva prin experiență personală sau investigare, de unde Fränkel conchide că οἶδε în versul 4 nu poate însemna οἶδεν ὅτι τετελεσμένον εἶπεν. Din nou, prin τύχοι ... εἰπών Xenofan probabil vrea să spună «reușește spunând», fără a intenționa să introducă nici o idee despre întâmplare.

69. Fr. 35. Modul verbului δεδοξάσθω se datorează lui Wilamowitz: δεδοξάσθαι Plut., δεδόξασται Karsten. Probabil versul îl are deliberat în vedere pe Hesiod, ale cărui ἐτύμοι-

σιν ὁμοῖα sunt în realitate ψευδέα (*Th.* 27). Este folosit de Plutarh pentru a încuraja un orator.

70. (a) Arios Did. *ap.* Stob. *Ecl.* II, 1, 17 (DK, A 24): X ... τὴν αὐτοῦ παριστάντος εὐλάβειαν, ὡς ἄρα θεός μὲν οἶδε τἔν ἀλήθειαν, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται (probabil considerând πᾶσι ca masc.: este mult mai probabil un neutru).

(b) Varro *ap.* Aug. *Civ. Dei*, VII, 17: scribam ... ut Xenophanes Colophonius scripsit ... hominis est enim haec opinari, Dei scire.

Dihotomia pe care Fränkel o introduce în aceste pasaje («aber Gott hat ein echtes Wissen auch von den transzendenten Dingen», *loc. cit.* 190) nu se află în textul original.

71. Deși nu este menționat în această privință de Fränkel. Vezi *Math.* VII, 51: τὸ μὲν οὖν ἀληθὲς τὸ γε ἐν τοῖς ἀδήλοις πράγμασιν. La fel în VIII, 325 sqq. el pune în opoziție pe τὸ πρόδηλον cu τὸ ἄδηλον. Deichgräber (*Rh. Mus.* 1938, 20) susține punctul de vedere opus celui de aici.

72. Pentru εἰσοράασθαι ca acoperind întregul câmp al experienței personale și al cercetării, vezi Fränkel, *loc. cit.* 186.

73. Fränkel aduce în sprijinul acestei idei (*loc. cit.* 191) faptul că propria concluzie teologică a lui Xenofan, anume că Zeul nu are nici o asemănare cu omul, a fost obținută pe temeiuri pur empirice, adică din observația personală a faptului că grupuri diferite își formează zei diferiți după propriile lor înfățișări. Cu siguranță, acest lucru produce o deformare greu de susținut a deducției lui Xenofan. Dimpotrivă, faptul că africanii au crezut în zei negri, iar tracii în zei cu părul roșu trebuie să-l fi condus la concluzia că este de preupus că percepțiile imediate ale unui grup de oameni limitat sau separat permit eroarea. Cu greu se poate spune că propria sa concepție despre divinitate are o bază empirică, totuși el a considerat-o, pentru a nu spune decât atât, ca fiind astfel mult mai probabil decât cele ale celorlalți oameni.

74. Dintre invocații, vezi îndeosebi Hom. *Il.* II, 485-6. Poate că cea mai șocantă formulare a credinței, și cea mai apropiată de Xenofan, este la Theognis, 141-2:

ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν.

θεοὶ δέ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον.

Pentru o analiză suplimentară a acestuia vezi Snell, *Discovery of the Mind*, cap. 7: «Cunoașterea umană și cunoașterea divină la primii greci». Dintre autorii de proză, Herodot îl pune pe Xerses să rostească acest lucru (VII, 50, 2): εἰδέναι δέ ἄνθρωπον ἐόντα κῶς χρὴ τό βέβαιονι; δοκέω μὲν οὐδαμῶς.

75. Democr. fr. 117. Vezi și fragmentele 7-9. Ekphantos, DK, 51, 1.

76. ἔννους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους, versul 444.

77. Adică explicația reprodusă la Diodor, 1, 8, unde se spune că singurul învățător al oamenilor a fost «utilitatea» (τὸ συμφέρον). Această explicație se poate urmări probabil înapoi până la gândirea preatomistă din secolul al V-lea.

78. Platon, *Prot.* 320 c sqq. Despre problema autenticității sale vezi Guthrie, *In the Beginning*, 140, n. 8, iar pentru o analiză a concepției lui Protagoras, vezi cap. 5 din aceeași lucrare. Protagoras preferă să o îmbrace în forma unui μῦθος ca fiind mult mai plăcut de urmărit, dar spune că ar fi putut la fel de bine să fie prezentată într-un λόγος, adică fără intervenția divinului.

79. Eur. *Suppl.* 201 sqq., Critias fr. 25 DK, Mosch. fr. 6 Nauck. Despre ideea de progres în Grecia clasică vezi în plus Guthrie, *op. cit.*, cap. 5 și 6.

80. Platon, *Theait.* 152 A, *Crat.* 386 A. Sunt conștient că aceste pasaje au stârnit dezbateri nesfârșite, însă nu văd nici un motiv să ne îndoim că Platon l-a înțeles corect pe Protagoras. Așa cum a susținut Lewis Campbell în ediția sa a dialogului *Theaitetos* (p. 37), repetarea aceluiași limbaj în ambele pasaje ne îngăduie să presupunem că explicația, precum spune și textul original, este cea proprie lui Protagoras.

Cap. 7. HERACLIT

1. Iustin Martirul l-a inclus, alături de Socrate, Avraam și alții, printre cei care au trăit potrivit cu Logos-ul și trebuie să fie considerați creștini, iar eu personal am cunoscut un om care a susținut că a fost convertit de lectura fragmentelor. Lenin, pe de altă parte, a scris despre unul din-

tre fragmente: «O foarte bună explicație a elementelor materialismului dialectic». (vezi G. Thomson, *The First Philosophers*, 280). Admirația lui Nietzsche pentru Heraclit este binecunoscută.

2. Pentru o clarificare a abordării peripatetice a lui Heraclit și a consecințelor sale, articolul lui Jula Kerschensteiner, în *Hermes*, 1955, trebuie să fie recomandat în mod special.

3. Cambridge, 1954: Introd. §III, «The Ancient Evidence on Heraclitus's Thought». Deși secțiunea principală a acestei cărți se ocupă pe larg numai de fragmentele «care descriu lumea ca întreg mai degrabă decât omul în special», multe alte fragmente sunt menționate incidental, iar introducerea la perioadă, viață și surse este o introducere model în opera lui Heraclit. Cartea lui Kirk, în privința țelului propus, este cel mai detaliat, faptic și obiectiv studiu care a apărut până acum și ne vom referi de multe ori la el în paginile care urmează.

4. V. Macchioro, *Eraclito*, cap. 1 (vezi, totuși, Kirk, 349-51, 184 sq.). W. Kranz subliniază de asemeni fidelitatea citatelor lui Hippolit și este de acord că «ganz ohne Zweifel benutzt er hier ... eine vollständige Heraklitausgabe» («este absolut sigur că el aici folosește... o operă complet heraclitiană», *Philologus*, 1958, 252 sq.).

5. Cuvintele folosite sunt σύγγραμμα (întâi la Arist. *Rhet.* 1407b16) și βιβλίον. Exemple: D. L. IX, 1 «S-a dovedit plin de trufie și dispreț, după cum reiese și din scrierea sa»; IX, 5 «Cartea sa care este în circulație (τὸ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον: poate că numai ‹cartea care circulă ca fiind a sa›) este după principalul ei conținut o lucrare despre natură, însă a fost împărțită în trei părți». Părțile sunt apoi numite și, potrivit unei clasificări stoice, urmează legenda că el a depus cartea în templul zeiței Artemis; IX, 15 «Foarte numeroși sunt cei care i-au comentat lucrarea».

6. ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος.

7. Cele mai șocante pasaje sunt fr. 6, 8-10, fr. 8, 57-8, fr. 4, 3-4. Diels a adăugat un număr de alte fragmente (vezi ZN, 685, nota), însă unele dintre comparațiile sale sunt forțate și îi slăbesc argumentația. Deși mulți au susținut contrariul (de exemplu Zeller, ZN, 926 cu notă, Reinhardt, *Parm.* 155 sqq., Gigon, 33, Raven, *P. and E.*, 25 sqq.), eu găsesc că este imposibil de negat că există o aluzie deliberată la Heraclit în cel puțin unul dintre aceste pasaje. Vezi, mai ales, G. Vlastos, *AJP*, 1955, 341, nota 11, și Kranz, *Hermes*, 1934, 117 sqq. Opiniile lui Kirk se găsesc la paginile 2 și 211. Printre comentatorii din secolul al nouăsprezecelea, Bernays, Schuster, Steinhart și Patin au considerat că fr. 6 îl viza pe Heraclit; la fel a considerat și Burnet (*EGP*, 130). Controversele privind data nașterii sunt rezumate de Nestle, ZN, 684, n. 1, 688, n. Vezi în plus N. B. Booth, *Phronesis*, 1957, 93 sq. și mai recent G. E. L. Owen, *CQ*, 1960, 84, n. 1. Problema va fi tratată mai pe larg în volumul următor în legătură cu Parmenide, dar oricum nimeni nu mai crede acum afirmația lui Reinhardt că Parmenide a fost anterior lui Heraclit.

8. D. L., IX, 3-5. Anecdotele sunt analizate de Kirk, p. 3 sqq.

9. μελαγχολία lui Heraclit, Teof. *ap.* D. L. IX, 6. Vezi și Kirk, 8, citând pe Aristotel, *EN.*, 1150b25 pentru semnificația lui μελαγχολία. Referiri la Heraclit melancolicul și la Democrit care râde se găsesc de exemplu în Π. ὀργῆς a lui Sotion (profesorul lui Seneca, citat în Stob. *Ecl.* III, 20, 53), Seneca, *De Tranqu.*, XV, 2, Juv., X, 28 sqq. Vezi de asemeni și Lucian, *Vit. Auct.* 14.

10. Antisthenes din Rhodos (secolul î.Cr.), *Succesiuni*, citat de D. L. IX, 6.

11. Fr. 121 atestat de un număr de autori antici: Strabon, Cicero, Diogenes. În acest fragment se spune că Hermodor a plecat la Roma unde a ajutat la alcătuirea legilor celor Douăsprezece Table (Burnet, *EGP*, 131, nota 1).

12. Socrate a sugerat cu umor că doctrina curgerii universale are un reprezentant timpuriu în Homer, pe motivul că a făcut din zeii apei, Okeanos și Tethys, originea tuturor lucrurilor. Aceasta nu impietează asupra seriozității cu care, privită ca doctrină filosofică, este atribuită aici lui Heraclit și adepților săi.

13. *Theait.*, 179d sqq., traducere în lb. engl. Cornford. După cum spune Zeller (ZN, 936 sq.): «Școala lui Heraclit a ființat mult timp după moartea întemeietorului ei. Platon este martorul nostru că la începutul secolului al IV-lea, școala s-a bucurat de succes în Ionia și mai ales la Efes». Wellmann este de acord (*RE*, VIII, 507)

deși observația pe care o adaugă este probabil inspirată: «Însă nu știm nimic despre vreun discipol demn să prezinte sau să dezvolte sistemul maestrului». Într-adevăr, observațiile satirice ale lui Platon sugerează că majoritatea erau discipoli *ne*valoroși, însă ele nu conțin nimic care să dea de înțeles că referirile lui la o grupare heraclitică la Efes nu erau menite să fie în nici un caz luate literal, așa cum crede Kirk (p. 14).

14. De vreme ce aceasta corespunde atât verdictului general al Antichității, cât și impresiei lăsate de fragmentele existente, nu pare a fi nici un motiv pentru ca Kirk să considere aceasta ca «însemnând în primul rând că sursele lui Teofrast erau inadecvate» (p. 27).

15. αἰνίκτης Timon *ap.* D. L. IX, 6; σκοτεινός, de exemplu Strabon, XIV, 25, p. 642. Ἡ. ὁ σκ. καλούμενος, [Ar.] *De Mundo*, 396b20 παρὰ τῷ σκ. λεγομένῳ Ἡ., Cic. *Fin.* II, 5, 15 *H. cognomento qui* σκ. *perhibetur, quia de natura nimis obscure memoravit.*

16. ἐκβάλλει.Vezi ἐκβάλουσι la Platon, *Theait.* 180 b. În epoca modernă această laudă a fost reiterată, îndeajuns de semnificativ, de Nietzsche: «Wahrscheinlich hat nie ein Mensch heller und leuchtender geschrieben» («Probabil nimeni nu a scris mai luminos și mai strălucitor», citat de G. Burckhardt, *Heraklit*, n. d., p. 15).

17. Oricare ar fi textul exact (despre acest lucru vezi Wilamowitz, *Glaube*, II, 114, nota 1 și Gigon, *Unters. zu H.* 17), acest fragment în mod sigur lasă impresia că este îndreptat direct împotriva lui Archilochos, fr. 68 Diehl. Vezi fr. 42, mai jos.

18. Heraclit se folosește aici de o maximă atribuită lui Bias din Priene, unul din cei «Șapte Înțelepți» (vezi Stob. *Ecl.* III, 1, 172, p. 121 Hense, DK, 1, p. 65). În fragmentul 39 vorbește despre Bias în termeni laudativi.

19. Hesiod a făcut-o pe Hemera fiica lui Nyx (*Teog.* 124). Critica lui Hesiod din fr. 106 poate fi o versiune coruptă a acestuia (Kirk, 157-9).

20. Clement (*Strom.* V, 14, p. 718), compară de fapt fr. 34 cu această maximă a lui Iisus.

21. Este dificil să știm cu siguranță cât de mult din enunțul lui Plutarh reprezintă aici cuvintele lui Heraclit; însă vezi Clem. *Strom.* 1, 15, p. 358 (citat din Bywater *ad loc.*, fr. 12) οὐκ ἀνθρωπίνως ἀλλὰ σὺν θεῷ etc.

22. Paralela dintre stilul lui Heraclit și cel al oracolului este dezvoltată de U. Hölscher în «Festschrift Reinhardt», 72 sq. B. Snell, *Hermes*, 1926, p. 372 pune în legătură cu aceasta faptul că Heraclit s-a referit și la Homer (fr. 56, relatat la p. 297, n. 78, mai jos). Semnificația sa religioasă este bine analizată de P. Merlan în *Proc. 11th Int. Congress of Philosophy*, vol XII, 56-60.

23. În această privință trebuie să fie modificată interpretarea dată de Gigon la fr. 28. El ar explica (p. 128) în sensul fragmentului 1 al lui Alkmaion sau în acela al fragmentului 34 al lui Xenofan, ca «expresia auto-limitării prudente în cunoaștere». Când Heraclit reduce cunoașterea umană în comparație cu cea divină, nu putem, ținând seama de alte fragmente, să presupunem că el întotdeauna ar include în această categorie și cunoașterea sa. Pentru cel care se consideră *profetes* nu există nici o contradicție aici. Iisus, care a putut spune «Cel care Mă vede pe Mine Îl vede pe Tatăl», va fi spus altă dată «Cuvintele pe care le spun, nu de la Mine le spun».

24. Pind. *Ol.* II, 83-6. Metafora lui Pindar despre săgețile din tolbă este aceeași cu cea folosită de Platon pentru a caracteriza stilul discipolilor lui Heraclit.

25. βαρβάρους ψυχὰς ἔχουσιν. *Barbaros* este cel care aude sunetele pe care un om civilizat (adică un grec) le rostește, însă de vreme ce nu cunoaște limba greacă nu le poate atribui nici un înțeles.

26. Archil. fr. 103D. πόλλ' οἶδ' ἀλώπηξ ἀλλ' ἐχῖνος ἓν μέγα. Eschil. fr. 390 N. ὁ χρήσιμ' εἰδὼς οὐχ ὁ πόλλ' εἰδὼς σοφός.

27. Reinhardt, *Parmenides*, 155 sqq.; Gigon, *Unters. zu H.* 1935. Vezi recenzia făcută de W. Broecker în *Gnomon*, 1937, 530 sqq. Reinhardt a fost criticat de mulți, inclusiv de Gigon însuși.

28. «Offenbar schief», ZN, 787, n. 1 «probabil nu», Burnet, *EGP*, 131. Vezi și Kirk, p. 6.

29. Fragmentului 101 îi poate fi adăugat sfatul din fr. 74, să nu ne purtăm «ca niște copii ai părinților noștri». Aceasta înseamnă în stilul delfic al lui Heraclit, «nu vorbind clar, ci indi-

când prin semne», iar Marcus Aurelius, care citează expresia (IV, 46, vezi fr. 5 din ediția Bywater), a avut fără îndoială dreptate când socotește că înseamnă «urmând tradiția». Snell, de asemeni, (*Hermes*, 1926, 358) consideră îndemnul ca semnificând că trebuie să ne bizuim pe propria noastră experiență, și nu pe tradiție sau pe ceea ce am preluat de la alții.

30. Sunt de acord cu, de exemplu, Burnet (*EGP*, 134) și Kirk (390) în a nu vedea nici un motiv pentru a suspecta autenticitatea acestui fragment. Traducerea exactă este nesigură, însă este în mod evident ireverențioasă în același sens ca fr. 40, cu acuzațiile suplimentare de plagiat și impostură. Pentru încercări ale unei interpretări complete, vezi A. Delatte, *Vie de Pyth.*, 161-3.

31. Dacă fr. 116 din ediția Diels nu poate fi cu adevărat al lui Heraclit, este poate mult mai probabil să provină din fr. 101 decât din fr. 2, așa cum consideră Kirk (p. 56).

32. Hölscher în *Festschrift Reinhardt*, 76 spune: «δίζησθαι wird im Ionischen vor allem von der Befragung des Orakels gebraucht» («δίζησθαι era necesar înainte de toate pentru consultarea oracolului»). Însă exemplele pe care el le citează (*Od.* XV, 90, XI, 100) în nici un caz nu confirmă cu necesitate acest lucru, și nu citează pasajul din Herodot, unde termenul, deși este folosit în legătură cu un oracol, nu înseamnă a-l consulta.

33. τί ποτε αἰνίττεται; *Apol.* 21b. Comentatorii care au crezut că scopul misiunii lui Socrate era să demonstreze că «zeul este mincinos» sunt în mod firesc nedumeriți și uimiți când Socrate continuă să descrie ca acționând «în supunere față de zeu» și fiind în «slujba» lui. Însă l-au înțeles greșit. Socrate făcea doar ceea ce orice om cu judecată face cu un răspuns delfic: se uită dincolo de înțelesul evident după ceea ce este ascuns sub el.

34. Fr. 123 φύσις καθ' Ἡ. κρύπτεσθαι φιλεῖ. S-a scris destul de mult despre semnificația lui φύσις în acest pasaj. Kirk, 227-31, face o analiză completă a interpretărilor anterioare, iar el însuși conchide că înseamnă «constituția adevărată» a lucrurilor. Cu aceasta sunt cu totul de acord, însă nu sunt în aceeași măsură de acord cu el că, drept urmare, termenul «natură» este o traducere cu desăvârșire greșită.

35. Nu se încearcă aici o analiză exhaustiv filologică. Pentru o analiză mai amănunțită, vezi H. Boeder în *Arch. f. Begriffsgesch.* 1958, 82 sqq.

36. Prezint cel puțin câte un exemplu din fiecare mod de utilizare, deși unele, bineînțeles, sunt atât de comune încât exemplele s-ar putea număra cu zecile sau cu sutele.

37. În mod asemănător μῦθοι la Hom. *Il.* I, 545 înseamnă gânduri nerostite.

38. În acest caz este echivalentul exact al lui μέτρον. Vezi Hom. *Il.* XI, 225 ἤβης ... ἤκετο μέτρον.

39. Epicharmos, fr. 57 DK. Acestea au fost atribuite de Athenaios unui anume Chrysogonos, cântărețul din flaut, despre care se spune că a fost contemporan cu Alcibiade. (Vezi DK, I, p. 194). Diels le caracterizează ca «poezie de nivel scăzut, cu ecouri heraclitice și pitagoreice». În cel mai fericit caz, ele sunt de la sfârșitul secolului.

40. ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος Arist. *Rhet.* 1407b16. Sext. *Adv. Math.* VII, 132 spune ἐναρχόμενος γοῦν τῶν περὶ φύσεως... Cuvintele reprezintă introducerea lui Heraclit la propria sa lucrare.

41. De la Aristotel încoace (*loc. cit.* p. 407 sq.) s-a observat ambiguitatea lui ἀεί fără a fi rezolvată; cercetătorii au dezbătut dacă să considere pe ἐόντος (așa cum a crezut Hippolit) sau ἀξύνετοι. Pentru numele cercetătorilor reprezentativi ai ambelor tabere, vezi Kirk, *HCF*, 34, adăugând și pe Ritter și Preller (*Hist. Gr. Phil.* 32a) și Cornford (*Princ. Sap.* 113) la cei care au preferat pe ἐόντος. Kirk însuși preferă pe ἀξύνετοι. Dezbaterea nu va rezolva niciodată definitiv problema. Pot doar să spun că eu găsesc nefiresc și imposibil să separăm pe ἀεί de ἐόντος. Contează într-o mai mică măsură deosebirea dată de cuvintele lui Kirk anume că ἐόντος ἀεί «cu siguranță exprimă ceva în care Heraclit a crezut; trebuie să fie respinsă numai pe temeiul că ἀεί se potrivește cu ἀξύνετοι (p. 35)». Este de asemeni posibil să construim pe τοῦδε ca predicat cu ἐόντος iar expresia ca un genitiv absolut: «Logos-ul fiind cum spun eu că este».

42. Cornford (*Princ. Sap.* 113) are fără îndoială dreptate detectând referiri la limbajul misteriilor aici și în alte pasaje din Heraclit. Despre

ἀξύνετοι vezi Theo Sm. p. 14 Hiller: excluși de la revelația mistică sunt cei care au mâinile întinate și sunt τὴν φωνὴν ἀξύνετοι. Acest lucru este dezvoltat de Isocr. în *Paneg.* 157: interdicția dată de eumolpizi și eralzi la Eleusis exclude pe criminali și pe βάρβαροι (ceea ce a avut ecou la Heraclit, în fr. 107 βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων). ἄπειρος (mai ales în conexiune cu λόγος) evocă varianta interdicției ritualice din Ar. *Broaștele*, 355 ὅστις ἄπειρος τοιῶνδε λόγων. Vezi de asemeni și referința la *kykeōn* din fr. 125.

43. ὁμολογεῖν, a-și aduce propriul λόγος în concordanță cu ...

44. Eludez aici fr. 72, care vorbește despre λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, deoarece Burnet a respins aceste cuvinte ca fiind o completare a lui Marcus Aurelius care citează fragmentul. De asemeni Kirk (*HCF*, 44) caracterizează fragmentul ca «un citat autentic presărat cu propriile comentarii ale lui Marcus». Cu toate acestea, pentru mine, ținând seama de fr. 1 și fr. 64, nu există nici un motiv pentru a presupune că este o parafrază stoică.

45. Care s-ar fi putut afla în textul lui Heraclit între fr. 1 și fr. 2 (Kirk, *HCF*, 48 sq.).

46. Jocul de cuvinte ξὺν νόῳ ... ξυνῷ duce până la capăt identitatea între ceea ce este comun și reflecția rațională (adică Logos-ul). Fără îndoială că are de asemeni în minte conexiunea când utilizează verbul ξυνιέναι ca în fr. 51. În multe locuri Heraclit dovedește că se află încă pe treapta gândirii în care asemănarea verbală apare încărcată cu o semnificație mai mare decât i s-ar îngădui astăzi. Vezi Kirk, *HCF*, 198. Snell (*Hermes*, 1926, 368, n. 2) compară Esch. *Ag.* 1081 (Apollo-Distrugătorul), 689 (Elena – ἑλέναυς), cu *Sept.* 405 și 829 (ὁρθόν sau ἐτήτυμον a unui nume).

Cleanthes evocă acest fragment în imnul său către Zeus, 20 sq.:

οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον οὔτε κλύουσιν,

ᾧ κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.

Alte ecouri stoice sunt de asemeni citate de Kirk, *HCF*, 49 sq. (Ținând seama de metodele unora dintre cercetătorii moderni, putem să le fim recunoscători că nu au încercat să inverseze raportul).

47. νοῦς și νοεῖν (deși adesea la Homer cel de-al doilea termen poate fi cu greu tradus prin altceva decât prin «a vedea»: *Il.* III, 21, 30; V, 590, 669, 711 etc.) presupune nu numai puterea de a percepe cu simțurile, dar și de a recunoaște identitatea sau semnificația a ceea ce este perceput. Despre utilizările timpurii ale termenilor, vezi K. von Fritz în *CP*, XXXVIII (1943), XL și XLI (1945-6). Pentru a considera un exemplu, în *Il.* III, Afrodita i-a apărut Elenei deghizată într-o femeie bătrână din suita ei. Totuși, Elena vede îndată dincolo de aparență și realizează că se află în prezența zeiței. Verbul pentru acest lucru este ἐνόησε (v. 396). De asemeni Epicharmos a scris (fr. 12 DK): «Este *nous* cel care vede și *nous* cel care aude; restul sunt surde și oarbe» adică simțurile prin ele însele, fără puterea suprasenzorială de a interpreta mesajul lor, nu spun nimic. Precum afirmă cu justețe Heraclit însuși (fr. 40), este posibil să învățăm multe lucruri fără a avea pe *nous* pentru a le înțelege semnificația. Fr. 34 se apropie chiar mai mult de ceea ce a spus Epicharmos.

Echivalarea dintre «ceea ce este comun» și gândirea corectă este repetată în fr. 113. ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν, pe care cu toate acestea, Kirk o presupune a nu fi nimic altceva decât o variantă scurtă și inexactă a sensului general din fr. 2 mai ales (*HCF*, 56). Eu nu găsesc obiecțiile sale convingătoare.

48. Kirk scrie (p 63) că «Rațiunea universală, la care participă oamenii», este interpretarea stoică a Logos-ului și «nu există nimic aici care să corespundă la ceea ce se pare că a înțeles Heraclit prin λόγος al său»; pentru Heraclit, crede Kirk, termenul prezintă o stare de lucruri obiectivă, comună tuturor oamenilor și tuturor lucrurilor, însă fără implicații epistemologice. Cu siguranță că stoicii au dezvoltat și au pus un accent deosebit pe conceptul de Logos ca Rațiune, însă acest punct de vedere pare că merge prea departe. Este imposibil ca Heraclit, cu toată originalitatea sa, să fi despărțit atât de strict folosirea sa obiectivă a termenului de λόγος de utilizările aceluiași cuvânt curente în epoca sa, cu atât mai mult cu cât el nu a fost logician, ci, pentru a-l cita pe Kirk din nou (p. 396), «a trăit, după cum arată și limbajul său, în tradiția gândirii poetice». Mă întreb dacă acest punct de vedere poate fi împăcat cu

observația lui Kirk de la p. 396 că «pentru Heraclit nu a existat o distincție strictă de acest fel între Logos ca înțeles într-o minte umană și ca Logos operând în natură». În orice caz, aș spune că am văzut dovada faptului că pentru Heraclit Logos-ul nu era numai «înțeles într-o minte umană», ci presupunea puterea activă de înțelegere a minții.

49. Această caracteristică a sistemelor lor a fost observată până și de cel puțin unul dintre presocratici. Parmenide a scris (fr. 5): «Îmi este totuna punctul de unde încep; căci acolo mă voi întoarce iarăși».

50. Kirk consideră că este mult mai probabil doar parafraza lui Marcus Aurelius la finalul fragmentului 1.

51. *De Superst.*, 166c (Heraclit, fr. 89), respins de Kirk ca o combinare a părților de final din fr. 1 și fr. 2, însă apărat cu putere de Vlastos în *AJP*, 1955, 344-7.

52. Asupra primului punct, Kirk nu este de acord. Prezentarea pe care o face din punctul de vedere al celui de-al doilea aspect merită să fie citată (*HCF*, 39): «‹Modul ordonat în care (așa cum a descoperit Heraclit) se petrec toate lucrurile›; ‹proiect› (în sens ne-teleologic), ‹regulă›, chiar ‹lege› (ca în ‹legile forței›) sunt posibile formulări concise. ‹Principiu› este prea vag; propun expresia mai puțin ambiguă, chiar dacă este mai stânjenitoare, ‹formula lucrurilor› ca traducere pentru λόγος în fr. 1, 2 și 50. În această formulă, ideea de măsură este implicită».

53. Vezi Gigon, *Unters. zu H.*, 3 sq. Gigon observă contrastul din fr. 1 dintre Logos ca *ființă* (ἐών) și lumea *devenirii* (γιγνομένων) care îi urmează modelul. Kirk (p. 41) se îndoiește că Heraclit a trasat deliberat distincția dintre εἶναι și γίγνεσθαι, însă era un lucru posibil pentru acea epocă. Vezi Simonides, 4, versurile 1 și 6 Diehl, cu comentariile lui H. D. Verdam (*Mnemos.* 1928, 299-310) și L. Woodbury (*TAPA*, 1953, 153-63).

54. În fr. 64 verbul este οἰακίζειν, în 41 κυβερνᾶν. Despre cel din urmă vezi p. 78, mai sus. Platon (*Phil.* 28D) vorbește de οἱ πρόσθεν ἡμῶν, care a spus că τὰ σύμπαντα... νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν διακυβερνᾶν. Pentru interpretarea și traducerea fragmentului 41, vezi Kirk, *HCF*, 386-90 și Vlastos, *AJP*, 1955, 352 sq. Construcția lui Kirk a lui γνώμην ca acuzativ intern după ἐπίστασθαι în loc de obiect direct (opțiune în care îi urmează pe Heidel, Reinhardt și Gigon) se bazează pe convingerea pe care o împărtășește cu Heidel că echivalarea lui γνώμη cu Logos-ul și transformarea lui într-un principiu călăuzitor independent este o idee stoică.

55. Acest lucru pare că restituie mult din ceea ce Kirk a respins prin refuzul de a echivala pe γνώμη cu Logos-ul și de a-l considera un principiu divin.

56. *Math.* VII, 126 sqq., DK, 22A16. Kirk este de acord că ideea este în mod autentic heracliteană, cel puțin în măsura în care «pentru Heraclit eficiența sufletului depinde de contactul cu lumea exterioară și cu Logos-ul material, posibil prin intermediul respirației, după cum ne spune Sextus». (*HCF*, 341).

57. VI, 42, citat de DK ca fr. 75, însă puțin probabil un citat cuvânt cu cuvânt din Heraclit. (DK face obscur înțelesul omițând pe καὶ înainte de τούς καθεύδοντας).

58. Cuvântul τρέφονται din fr. 114 (τρέφονται πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπό ἑνὸς τοῦ θείου) este probabil nu întru totul metaforic pentru Heraclit. Vezi Kirk, *HCF*, 53 sq. și 69: «‹Legea divină› care este înrudită cu Logos-ul este descrisă în termeni materiali care probabil nu sunt datorați numai personificării».

Cornford a arătat cum Heraclit, prin noțiunea sa despre somn, contrazice totuși o concepție populară, anume că în somn sufletul este mult mai deschis influențelor divine și astfel i se poate descoperi adevărul profetic în vise (*Princ. Sap.*, 150, referitor la Pindar fr. 131 și Aristotel, fr. 10 Rose, p. 84 Ross).

59. Nu doresc să neg ceea ce Kirk spune la pagina 74 din cartea sa, că «nu există nici un indiciu în fragmente că Heraclit și-a bazat vreo concluzie epistemologică pe această concepție – pentru el astfel de lucruri prezentau importanță doar pentru că opușii nu sunt în mod esențial diferiți, așa cum par să fie».

60. λέγει δὲ καὶ φρόνιμον εἶναι τοῦτο τὸ πῦρ, καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον (Hipp. IX, 10: vezi fr. 64DK). Modul de exprimare este stoic, însă sensul heraclitean, așa cum consimte Kirk (*HCF*, 351 sqq., și la p. 396: «Focul

neschimbător este cea mai activă formă a materiei, iar în categoria sa cea mai pură sau eter (putem presupune astfel) posedă capacitatea de a conduce, este întruchiparea Logos-ului ... și este înțelept»).

61. «Recte hunc locum explicat Philoponus» (Ritter și Preller, *Hist. Ph. Gr.* 38 b). Pentru o opinie contrară, vezi Kirk, *HCF*, 275, n. 1. Nu pot fi de acord cu Gigon că este greșit să identificăm Logos-ul cu focul. El scrie (*Unters. zu. H.* 59 sq.): «Dass die Seele aus trockenster Substanz besteht, hat H. zwar gelehrt. Aber dass sie feurig sei, ist damit noch gar nicht gesagt, und überhaupt durfte das sinnlich-banale Einzelwesen ψυχή nicht mit dem kosmogonischen Urfeuer gleichgestellt werden» («Heraclit a arătat într-adevăr că sufletul este constituit din cea mai uscată substanță, dar prin asta nu a spus deocamdată că el ar fi făcut din foc, și în general nu permite identificarea lui ψυχή, sufletul individual ordinar și care poate fi perceput, cu focul cosmogonic primordial»). Acesta este un limbaj foarte ne-heraclitic. El consideră de asemeni greșit să identificăm Logos-ul cu focul (p. 60): «Dies folgt der Neigung der Stoa» («Ceea ce ar conduce la tendința stoicilor»). Nu este evident că aici ca și în anumite alte privințe stoicii l-au urmat pe Heraclit? Următoarea afirmație a lui Gigon de la pagina 110 că «die Trokenheit ist nicht Attribut des Feuers, sondern der Luft» («caracterul uscat nu este atributul focului, ci al aerului») este pur și simplu greșită.

62. Dacă Heraclit s-a întrebat sau de ce nu vreodată dacă ne putem îmbăta cu apă este ceva ce nu vom ști niciodată.

63. «Somnul era în general privit ca datorat unei reduceri a căldurii organismului», Vlastos în *AJP*, 1955, 365, cu referire în notă. Fragmentul obscur 26 pare să apropie somnul și moartea.

64. Fr. 77. Mult din acest fragment este foarte obscur, însă, atât cel puțin pare sigur. După cum spune Gigon (*Unters. zu H.* 109), este greu de crezut ca o expresie atât de proprie să nu fie originală.

65. Cleanthes mai degrabă decât Zenon, cum a înțeles Kirk (*HCF*, 367).

66. Gândirea noastră este mult mai influențată de pitagoreism decât realizăm totdeauna. Aplicarea psihologică a conceptului muzical se observă de exemplu în versul din *Negustătorul din Veneția*: «Astfel de armonie este în sufletele nemuritoare», care apare într-un context categoric pitagorician.

67. Acordând atâta importanță mărturiei lui Platon, analiza de față diferă de cea a lui Kirk.

68. De exemplu, fragmentele 51, 80, 10. În prima expresie (τὸ ἀντίξουν συμφέρον), Kirk observă (*HCF*, 220) că vocabula ioniană ἀντίξουν trebuie să fie acceptată ca fiind a lui Heraclit. «De ajutor» este sensul obișnuit al lui συμφέρον, și cel pe care contextul ne determină să presupunem că Aristotel l-a avut în vedere. În tratatul hipocratic *De Victu*, 1, 18 (τὰ πλεῖστα διάφορα μάλιστα συμφέρει) el presupune sensul de «este de ajutor în a produce plăcere». Dar amintește și de διαφερόμενον ἀεί συμφέρεται din pasajul din *Banchetul* (187a). Jocul de cuvinte este pe deplin în stilul lui Heraclit și în pofida trecerii la diateza activă (pentru care jocul de cuvinte ar putea fi un motiv), toată expresia scurtă ar putea foarte bine să fie a lui.

69. Fragmentele 30, 51, 53, 60, 61, 59, 58.

70. Folosesc «tensiune» în cel mai larg înțeles al său. Vlastos se plânge (*AJP*, 1955, 349) că «se discută mult despre «tensiune» în interpretările lui Kirk și ale altora la Heraclit, însă nici una nu este întemeiată textual pe altceva în afară de contestatul παλίντονος din B51». Însă cum se poate pretinde că ideea de tensiune universală este absentă din astfel de expresii ca διαφερόμενον συμφέρεται ori δίκην ἔριν?

71. Sau mai literal (dacă acceptăm varianta συμφέρεται pentru ὁμολογέει, vezi n. crit. în Kirk, 203): «fiind dezbinată, este adunată». Tradus ca aici, verbul nu are un subiect exprimat, dar este mult mai probabil decât că Heraclit a avut în vedere același sens ca și cum articolul hotărât ar fi stat înainte de διαφερόμενον. (Astfel Burnet: «Ce este în dezbinare se acordă cu sine»).

72. Sau, altfel, «o potrivire a tensiunilor opuse». «Potrivire» (Vlastos, *AJP*, 1955, 350) este o traducere bună a lui ἁρμονίη într-un context ca acesta. Diferitele variante παλίντροπος și παλίντονος pentru epitet cu ἁρμονίη vin din perioada veche, iar comentatorii din epoca modernă s-au manifestat în ambele tabere prin-

tr-un număr impresionant de reprezentanți. Pentru un rezumat al dezbaterii, vezi Kirk, 210 sqq. De când a scris Kirk, iar el însuși s-a hotărât pentru παλίντονος, Vlastos (*AJP*, 1955, 348-51) și Kranz (*Rh. Mus.* 1958, 250-4) au argumentat amândoi pentru παλίντροπος. Problema nu poate fi rezolvată definitiv. Faptul că Homer utilizează epitetul παλίντονος pentru un arc, cu siguranță face *lectio facilior*, după cum spune Vlastos, dar este de asemeni și un argument în sprijinul ideii că Heraclit l-a folosit, exact așa cum împrumută limbajul homeric când numește războiul ξυνός în fr. 80 (Vezi *Il.* XVIII, 309). Nici nu este mai dificil să fie aplicat lui ἁρμονίη a unui arc decât arcului însuși.

Dar argumentele de ambele părți sunt fără sfârșit. În ceea ce mă privește, eu cred că oricare ar fi epitetul pe care l-a folosit Heraclit, imaginea sa este cea a unui arc care este încordat, dar nu efectiv destins și a unei lire acordate, dar la care nu se cântă efectiv. Aceasta (aranjare-împreună ori structură a ceva) este în definitiv ceea ce ἁρμονίη semnifică. Dacă scriind παλίντονος se gândea la o ἁρμονίη a arcului sau a lirei constând din tragerile contrare ale coardei sau coardelor și cadrul de lemn: dacă a scris παλίντροπος, care înseamnă «luând-o în direcții opuse» (Vlastos, *loc. cit.* 350), el a avut în principal în minte, atât cât privește arcul, tendința ramei flexibile a se îndepărta de coardă. În cazul lirei, cuvântul pare o descriere excelentă a raportului dintre coarde și cuiele folosite pentru a le fixa. Cuiele sunt întoarse într-o direcție, care este cea opusă celei în care încearcă corzile (cum s-ar putea spune) să le întoarcă. Aceasta ar fi evident dacă un cui s-ar desprinde, când coarda sa ar întoarce cuiul până s-ar slăbi singur. Acest lucru ar distruge ἁρμονίη, care era dependentă de echilibrul dintre forțele care acționează contrar și poate fi descrisă potrivit ca o παλίντροπος ἁρμονίη.

Eforturile de a explica imaginea în termeni de «tensiuni opuse» create când arcul este întins ori lira ciupită, au dus întotdeauna la dificultăți. Vlastos greșește în mod categoric când afirmă (*loc. cit.* 351) că arcul și lira oferă o imagine dinamică numai dacă presupunem că ἁρμονίη se referă la *modus operandi* al lor. (Vezi textul).

73. Expresia συμφεόμενον διαφερόμενον apare totuși din nou în extrem de dificilul fragment 10 și cu alte perechi de opuși este în cele din urmă generalizată în propoziția ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. Nu pot adăuga nimic util la cercetarea riguroasă și receptivă a lui Snell și Kirk asupra acestui fragment și sunt de acord cu ei că ultima propoziție nu trebuie să implice etape temporale succesive în formarea cosmosului, care ar contrazice negarea cosmogoniei în fr. 30. Într-un loc, interpretarea lui Kirk mă face să nu fiu întru-totul de acord. El consideră sensul pasiv al lui συλλάψιες (pe care îl acceptă, preferându-l lui συνάψιες din textul lui DK) ca fiind făcut probabil de plural și «justificat chiar de asemănarea cu συλλαβή» (*HCF*, 173). De vreme ce acestea sunt două formațiuni verbale diferite provenind din aceeași rădăcină, se pare că nu prea există o analogie valabilă între ele. Formele verbale terminate în -σις în mod obișnuit indică o acțiune sau un proces (ἀμφίβασις, κίνησις etc.; iar pluralul κινήσεις este destul de comun). Există bine-înțeles excepții (ἄροσις la Homer, φάσις și altele), însă sensul pasiv este mult mai puțin frecvent, iar (poate mai important) σύλληψις pare în altă parte să sugereze doar acțiunea de a prinde, a înțelege ori a reține.

74. Sau după cum Kirk traduce mai fidel (*HCF*, 227): «Adevărata alcătuire a lucrurilor este obișnuită să se ascundă». Este, oricum, o pierdere reală dacă renunțăm la stilul delfic, asemănător Pithiei, al maximelor lui Heraclit și la elementul personificării care era probabil prezent.

75. Despre autenticitatea fragmentului 106, care ar putea fi cum a crezut Kranz o critică făcută în același context ca fr. 57, vezi Kirk, 157-61.

76. Atât poate fi spus, în siguranță despre fr. 58, deși în detaliu și textul și interpretarea lui ridică multe probleme spinoase. Vezi analiza exhaustivă a lui Kirk, *HCF*, 88 sqq.

77. Reținând ca primul cuvânt pe γραφέων din manuscrise, care a fost în mod convingător apărat de Kirk (97 sqq.). În orice caz, așa cum spune Kirk (p. 104): «Chiar dacă redarea γναφέων sau γραφείῳ (DK) ar fi corectă și referința ar fi la un tăvălug de dărăcit sau chiar la o presă

cu șurub, importanța fragmentului ar rămâne în mare aceeași».

78. În mod limpede i-au plăcut enigmele reale. Una despre care Hippolit afirmă că el o povestea este îndeajuns de comică pentru a fi citată (fr. 56, iar pentru ghicitoare pe larg vezi ps.-Plut. *De Vita Hom.* 4, citat Walzer *ad fr.*). Ea spune că Homer a văzut câțiva copii pescuind și i-a întrebat ce noroc au avut. Ei au răspuns: «Ce am prins am lăsat în urmă și ce nu am prins luăm cu noi». Răspunsul era că, plictisindu-se că nu prind nici un pește, ei se căutaseră de păduchi unii pe alții. Pentru Heraclit întregul naturii era o enigmă, în care înțelesul ascuns era mai important decât ce apare la suprafață (fragmentele 123, 54).

79. Cuvintele din paranteză reprezintă un comentariu, și unul inteligent, al lui Hippolit care citează fragmentul.

80. Substantivul lipsește din manuscrise. «Focul» este sugestia acceptată de Diels. O alta atractivă este cea a lui H. Fränkel «ulei de măsline». Platon în *Timaios* (50e) descrie cum fabricanții de unguente aveau grijă să vadă ca lichidul de bază căruia parfumuri urmau să-i fie adăugate să fie pe cât este posibil de mult eliberate de orice aromă a lui. Oricare substantiv alegem, tâlcul fragmentului este același. (Discuție și referințe la Kirk, 191 sqq.). Ideea unui substrat permanent care poate avea diferite calități nu este străină de acest enunț al lui Heraclit.

Fragmentul 7 («Dacă toate lucrurile existente ar deveni fum, nările le-ar deosebi») poate avea un sens similar cu fr. 67 și alte fragmente indicând identitatea în diferență. Dacă toate lucrurile s-ar transforma în fum, am putea vedea numai un singur lucru (fumul), dar nasul ar deosebi parfumurile lor diferite. Astfel Reinhardt, *Parm.* 180, n. 2, Gigon, 57.

81. Nu este absolut sigur că propoziția ultimă, explicativă, aparține lui Heraclit însuși, dar este acceptată după o analiză minuțioasă de Kirk (139 sqq.).

82. Arist. *EN*, 1176a5. Kirk, 81-6 tratează fragmentul în detaliu, deși ținând seama de propria sa concluzie asupra scopului acestuia (83-4) pare întrucâtva dificil a spune că utilizarea de Aristotel nu are *nici* un înțeles în contextul lui original. Vezi în plus fr. 13: «Porcii își găsesc plăcerea în noroi mai degrabă decât în apă curată», pe care Sextus (*Pyrrh. Hyp.* 1, 55, Bywater la fr. 54) îl pune de asemeni în legătură cu fr. 61.

83. 84b (κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι) este considerat de Kirk (p. 252) și alții a fi inversul acesteia: cum schimbarea este repaus, atunci lipsa schimbării este agitația. Dar ca și Gigon găsesc expresia dificilă. Ce este de făcut cu μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι? Ne-am aștepta mai degrabă ca el să spună (ținând seama de rândurile «războiul și pacea, foamea și sațietatea etc. sunt același lucru») că munca este odihnă, mai degrabă decât oboseală. Dacă lipsa schimbării este singurul subiect atunci trebuie accentuat τοῖς αὐτοῖς aproape până la excluderea următoarelor cuvinte, și ar fi fost mult mai la subiect dacă Heraclit ar fi spus ἐν τῷ αὐτῷ μένειν, ἠρεμεῖν, sau ceva asemănător. Într-adevăr, poate că acest caracter ciudat este de explicat (așa cum Kirk, cu titlu de încercare, sugerează) prin existența unei vorbe populare despre oboseala de a lucra mereu la același stăpân. Aceasta ar fi cu totul în stilul lui Heraclit, însă nu știm despre nici o astfel de vorbă.

84. Aceasta este probabil ideea din fr. 48: «Numele arcului (βιός) este viață (βίος), dar acțiunea sa este moarte», dacă acceptăm (așa cum trebuie) că pentru Heraclit numele era un atribut esențial al lucrului numit. Vezi Kirk, 116-22.

85. *Dichtung u. Philos. des frühen Griechentums*, 77.

86. Vezi Kirk, 246 sqq. A surprinde în această scurtă formulare o referire la apoteoza celor uciși în luptă, chiar dacă Heraclit a crezut în acest lucru, pare un pic prea forțat.

87. Hom. *Il.* XVIII, 107.

88. Pentru variante ulterioare ale învinuirii pe care o face Heraclit și care omit referința la ascuțit și grav, la mascul și femelă, vezi Kirk, 243.

89. *Il. XVIII*, 309 ξυνὸς Ἐνυάλιος καί τε κτανέοντα κατέκτα. Expresia a fost copiată de Archilochos (fr. 38 Diehl). Este posibil ca acesta să fi fost unul dintre motivele condamnării lui Homer și Archilochos împreună, în fr. 42 – că ei au putut rosti astfel de cuvinte și totuși au rămas ignoranți față de adevăratul Logos.

90. Vlastos, *AJP*, 1955, 357.

91. Această posibilitate este întărită de adăugarea cuvintelor καὶ τὸ χρεών la sfârșitul fragmentului, dacă (*a*) acesta este textul corect și (*b*) cuvintele κατὰ τὸ χρεών în fr. 1 al lui Anaximandru aparțin într-adevăr lui.

92. Unii cercetători vor spune că știm prea puțin despre opiniile lui Pitagora pentru a face afirmații ca aceasta. Ei ar putea admite că ideile sunt pitagoriciene, însă ar argumenta că nu putem ști dacă ele erau obișnuite înainte de sfârșitul secolului al V-lea. Oricum, dacă nu vom nega orice idee originală lui Pitagora însuși (caz în care este destul de dificil să explicăm faima lui), învățătura lui trebuie să fi fost pe aceste coordonate. Justificarea completă pentru atribuirea lor lui Pitagora (sau cel puțin unei generații timpurii a discipolilor săi, contemporani cu Heraclit) se află bineînțeles în capitolul anterior dedicat pitagoricienilor, de unde fiecare cititor trebuie să tragă propriile concluzii. Pentru o opinie contrară celor spuse aici, vezi Kirk, *HCF*, 218 sq.

93. În tabelul pitagorician al opușilor (p. 175-6, mai sus), «odihnă» (ἠρεμοῦν) trebuie să se găsească de partea «bună», împreună cu πέρας, φῶς, ἀγαθόν etc.

94. Fragmentul 125. Despre text vezi Kirk, 255 sq.

95. *Hom. Hymn Dem.* 210, Clem. Al. *Protr.* I, 16 St., Nilsson, *Gesch. Gr. Rel.* 1, 622 sq. Pentru Heraclit și misteriile vezi p. 287, n. 42, mai sus.

96. Vezi Anexa, p. 322 sqq., mai jos. Afirmația despre teoria curgerii care a devenit aproape canonică în epocile de mai târziu, πάντα ῥεῖ, apare în sursele antice numai la Simplicius (*Phys.* 1313.11), și este puțin probabil să fi fost o expresie a lui Heraclit.

97. Platon a fost mândru să-l numească pe Homer predecesorul unor anumite teorii filosofice, deoarece el a vorbit de Okeanos și de Tethys, zei ai apei, ca părinți ai zeilor și ai tuturor viețuitoarelor (*Il.* XIV, 201, 246; vezi *Crat.* 402b, *Theait., loc. cit.*, 152e, 180c-d). Aristotel l-a urmat (*Met.*, A, 983b30) și nici unul dintre ei nu pare să fi fost foarte serios aici. Platon, așa cum Ross a observat despre pasajul din *Metafizica*, «sugerează în glumă că Heraclit și predecesorii săi și-au derivat filosofia de la Homer, Hesiod și Orfeu», și adaugă faptul că Aristotel însuși admite că sugestia nu are o valoare istorică ridicată. (Acesta este un adevăr spus numai pe jumătate. Vezi și p. 59, n. 16, mai sus). Referirea la Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῦλον sugerează o ușurință asemănătoare, dar natura și frecvența aluziilor lui Platon la teoria «curgerii» a lui Heraclit și a discipolilor săi reprezintă o garanție a sinceității sale. Se știe, i-a plăcut să râdă de ei legat de aceasta (de exemplu, *Theait.* 179e κατὰ τὰ συγγράμματα φέρονται; la 181a îi numește chiar pe filosofi οἱ ῥέοντες), însă există un temei pentru glumele sale. Avem în plus mărturia lui Aristotel că a luat acest lucru în mod serios și într-adevăr pentru propria sa filosofie a avut o influență formatoare.

98. *Met.* 987a32. Aristotel ne spune (*ibid.*, 1010a13) cum Cratylos a dus ideile lui Heraclit la punctul logic extrem corectând propoziția «Nu te poți cufunda de două ori în același râu» prin «Nu te poți cufunda în el nici măcar o dată». Între momentul în care piciorul tău a atins suprafața și momentul când a atins fundul, râul în acel loc deja s-a schimbat. Cratylos a fost un heraclitian eretic (unul dintre τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν, cum îi numește Aristotel) care a fost atât de ademenit de ideea schimbării neîntrerupte, încât în cele din urmă a crezut că cel mai bine este să nu vorbești (de presupus, din cauză că a rosti un enunț despre orice ar oferi o impresie falsă a permanenței: până ce enunțul iese din gură, obiectul lui se va fi schimbat), ci doar să-și miște degetul! Cu toate că mișcarea și schimbarea continuă a lucrurilor sensibile *era* o dogmă a lui Heraclit, nu aceasta era toată chestiunea. Despre Cratylos și corectitudinea relatării lui Aristotel, vezi D. J. Allan în *AJP*, 1954, 271-84.

99. Îmi pare sincer rău că trebuie să adopt o interpretare care în ochii lui Kirk este «cu adevărat foarte departe de adevăr» și «complet contrară celor spuse de Heraclit în fragmente» (p. 376 sq.). «Observația noastră», afirmă el, «ne spune că această masă ori acea piatră *nu* se schimbă în fiecare clipă; nu există nimic în natură care să ne convingă că ele sunt într-o astfel în schimbare; chiar ideea ar fi în contradicție cu Heraclit». Fragmentele pe care le ci-

tează el în sprijinul acestui lucru sunt 107, 55, 101a, și pentru comparație 17, 72. Oricum, fr. 55 trebuie citit în lumina aserțiunii din fr. 107, iar 17 și 72 par să sprijine interpretarea dată aici. Kirk crede că toată neînțelegerea vine din afirmația lui Platon că potrivit heraclitienilor «toate suferă fiecare mișcare tot timpul», pe care el o consideră o gravă răstălmăcire.

Fără îndoială, a vorbi de «fiecare mișcare» înseamnă a folosi niște distincții pe care Heraclit nu le-a făcut deliberat: Aristotel spune că gânditorii asemeni lui nu au definit tipul de mișcare pe care l-au avut în minte. Însă cred că Platon a avut dreptate cu acel calificativ banal. Acum ar fi momentul pentru a spune de asemeni că eu cred nu numai că doctrina curgerii era adevărată pentru Heraclit, ci și că ea ocupa un loc central în gândirea sa: pe scurt, că Platon, după cum ne-am putea aștepta de la ce știm despre el, a avut o destul de bună înțelegere a concepției lui Heraclit și nu a greșit grav nici măcar în problema accentului pe care-l pune aici.

Știu că aceasta va părea reacționar pentru cel puțin unul dintre cercetătorii pentru care am o profundă considerație. Snell de exemplu scrie (*Hermes*, 1926, 376, în traducere): «Doar acum devine cu totul clar cum este Heraclit greșit interpretat când este socotit autorul teoriei despre πάντα ῥεῖ.» Pot doar să spun că pentru mine nu a devenit clar. Desigur, mesajul său nu constă doar în πάντα ῥεῖ, dar, așa cum sper să arăt, cealaltă fațetă a imaginii este încadrarea schimbării în anumite măsuri și nu (cel puțin în lumea sensibilă) exaltarea stabilității (pentru că nu este vreuna) cu prețul schimbării. «Ideea dominantă la Heraclit este repausul în schimbare, nu schimbarea în stabilitatea aparentă». Kirk spune același lucru, parafrazând opinia lui Reinhardt. Însă ceea ce afirmă Heraclit în fr. 84a este că pentru această lume schimbarea *este* repaus, ceea ce, așa cum sper că am arătat deja, este ceva diferit.

Pentru a spune în câteva cuvinte, consider că de la Platon încoace toate sursele noastre atribuie lui Heraclit doctrina lui ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων. Cei care *prima facie* socotesc improbabilă ideea că Platon l-a înțeles profund eronat și că fiecare comentator grec de după el l-a urmat în mod fidel, în pofida faptului că posedau cartea lui Heraclit ori cel puțin o culegere mult mai cuprinzătoare a afirmațiilor sale decât ce avem noi, ar fi de așteptat să aducă dovezi din fragmente care să ne facă să acceptăm concluzia lor. În realitate însă fragmentele existente nu pun sub semnul întrebării interpretarea antică generală.

100. O referire ruptă de context la «anotimpurile care produc toate lucrurile» poate fi o indicație că Heraclit a recunoscut explicit sursa concepției generale (vezi fr. 100, analizat în detaliu de Kirk, 294 sqq.).

101. Gigon, *Unters zu H.* 99. Cele trei pasaje (al treilea este din Plutarh) sunt grupate împreună de DK drept fr. 76. Menționarea lui ἀήρ a fost considerată ca o condamnare a lui de Zeller (ZN, 850 sqq.) și deși Nestle nu a fost de acord (851, n. 1), mulți cercetători l-au urmat pe Zeller, inclusiv mai recent Snell (*Hermes*, 1926, 361, n.) și Kirk (vezi întreaga discuție, 342 sqq.), dar nu și Gigon. Cele trei variante sunt diferit formulate și nu există nici un mijloc de a vedea dacă vreuna dintre ele reproduce cu o totală fidelitate literală pe Heraclit. Probabil că nu, însă eu nu cred că menționarea lui ἀήρ este în mod necesar o eroare grosolană. Heraclit nu a avut nici o teorie a «elementelor», indiferent dacă sunt trei sau patru. Numai focul a avut o primordialitate sigură, și în descrierea transformărilor sale, el ar fi putut menționa ἀήρ la fel de bine ca apa sau pământul. Descrierea dată schimbării este întemeiată pe observație, și în special pe fenomenul evaporării, în care ἀήρ are un loc natural, ca fază intermediară între apă și foc. Cuvântul nu trebuie să însemne «aer», și într-adevăr de cele mai multe ori nu îl semnifică. Traducerea Loeb a lui Plutarh în pasajul important (*De E*, 392c) îl redă destul de plauzibil prin «abur».

De când această notă a fost scrisă, a apărut lucrarea *Anaximander* a lui Kahn. Sunt de acord cu susținerea în favoarea fragmentului la p. 152, n. 1, unde scrie: «Ἀήρ nu este stoic, ci milesian, iar cuvântul este folosit în sensul obișnuit de Xenofan, Anaxagora și Empedocle». Vezi toată nota și contextul ei.

102. Vezi Walzer, *Eraclito*, 71: «Soltanto mercé la dottrina delle cose opposte il fuoco diviene una entità equivalente al cosmo».

103. τὸν αὐτὸν ἁπάντων. Respins de Reinhardt, pe care îl urmează Kirk, dar Vlastos (*AJP*, 1955, 345, cu n. 18) consideră cuvintele autentice. Pentru genitiv, vezi ξυνὸν ἁπάντων în fr. 114. Atrăgând atenția asupra acestui fragment, Vlastos îl ia pe ἁπάντων la masculin. Lumea reală este «aceeași pentru toți», ca opusă lumilor din somn pe care cei mai mulți oameni și-i le construiesc pentru ei. Gigon (*Unters.* 55) a înțeles expresia mult mai larg: această ordine este: «aceeași pentru toate» (*alle existierende Wesen*), adică pentru toate lucrurile cuprinse în ea. Kirk (309) se întreabă care este atunci rostul lui τὸν αὐτὸν. Eu însumi cred că această traducere reprezintă destul de probabil concepția lui Heraclit și este cea care mi-a apărut în mod independent. «Ordinea» în chestiune este, după cum știm, o potrivire a tensiunilor opuse și aflate în conflict, o «armonie a opușilor» care este universală (τὸν αὐτὸν ἁπάντων). A-i sublinia universalitatea nu este de prisos, deoarece omul simplu o percepe doar în câteva lucruri și este cu totul ignorant asupra prezenței ei în altele. El se separă de «comun».
104. κόσμον... ἐποίησε = διεκόσμησε (Walzer, p. 70, n. 4), ca la Anaxagora, fr. 12 πάντα διεκόσμησε νοῦς. Ceea ce este negat aici nu este bineînțeles creația *ex nihilo*, o idee cu totul străină gândirii grecești, ci doar creația unui κόσμος dintr-o dezordine anterioară. Negația este fără îndoială în primul rând ațintită împotriva divizării lumii în cer, mare și pământ, simbolizată de distribuirea (δασμός) dintre zeii importanți, despre care vechii poeți au vorbit (*Il.* XV, 187 sqq., Hes. *Theog.* 74, 885). Acesta este tipul de lucruri pe care mulțimile le cred, deoarece nu minte decât pentru a-i asculta pe barzii populari (fr. 104).

Kirk (311) observă corect că adăugarea lui ἀνθρώπων este un șablon și nu are nici o semnificație.

105. Argumentele aduse de Kirk (310 sq.) pentru a ortografia cu două puncte după ἔσται pare convingătoare.

106. Chiar dacă Cherniss are sau nu dreptate (*ACP*, 29, n. 108) în a considera πῦρ ca subiect și ἅπαντα ca predicat, nu există aici nici o referință necesară la *ecpyrosis*, căci și fără el chiar toate la un moment dat devin foc (observați prezentul), în cursul transformării constante care continuă în cosmos. Că Aristotel a adoptat, în orice caz, ideea despre *ecpyrosis* a lui Heraclit este foarte probabil. Cf. Kirk, 321 sqq. Cu siguranță această perspectivă a fost preluată de Teofrast și după el de stoici, care au luat-o ca fiind a lor proprie (Kirk, 318 sq.). La paginile 335 sqq., Kirk rezumă argumentele pentru și împotrivă. El însuși consideră acest lucru imposibil. De când a scris el, *ecpyrosis* la Heraclit a fost susținut încă o dată de Mondolfo în *Phronesis*, 1958, 75-82. Una dintre cel mai puternice dovezi împotrivă a fost totdeauna Platon, *Soph.* 242d (p. 293, mai sus, și vezi Burnet, *EGP*, 158 sq.). Mondolfo încearcă să arate că acest pasaj chiar este consistent cu *ecpyrosis*, pe motivul că focul este în sine o unitate a opușilor pentru Heraclit, de aceea convergența și divergența simultane asupra cărora insistă Platon ar fi de fapt menținute chiar dacă focul a înghițit toate celelalte stări ale materiei într-un incendiu propriu-zis. Interpretarea este subtilă, dar nu prea convinge. O parte cel puțin din dovezile pentru contradicțiile inerente focului, în ochii lui Heraclit, era menținerea veșnică a echilibrului (μέτρα) în schimbările sale, prin care o absorbție într-un foc pur și simplu într-o parte a cosmosului este inevitabil contracarată de o înăbușire a lui în abur sau apă în altă parte. O distrugere a acestui echilibru ar fi incompatibilă cu unitatea opușilor în foc, și de aceea este de negândit pentru Heraclit. (Kirk i-a răspuns lui Mondolfo în *Phronesis*, 1959, 73-6).

Că Heraclit a crezut într-un început și sfârșit temporale ale acestui cosmos s-a susținut cel mai recent de Kahn (*Anaximander*, 225 sq.). El, în orice caz, este convins că eternitatea ordiniilumii este o invenție pur aristotelică, o teză care este greu de susținut.

107. *Phys.* 23.33-24.4, citat *Dox.* 475 sq. ca fiind din Teof. *Phys. Op.*

108. De exemplu Alexandru, *in Met.* 60.8 Hayduck: τὴν Ἀναξιμάνδρου δόξαν, ὃς ἀρχὴν ἔθετο τὴν μεταξὺ φύσιν ἀέρος τε καὶ πυρός ἢ ἀέρος τε καὶ ὕδατος· λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως.

109. Că focul «este» opușii nu anulează această idee, după cum am argumentat împotriva lui Mondolfo la p. 304, n. 106. Focul cosmic, echivalat cu divinitatea, este zi și noapte, vară

și iarnă etc., tocmai pentru că el apare în aceste forme aflate în opoziție, «aprins după măsuri și stins după măsuri». A-l echivala doar cu focul fizic este imposibil.

110. Censorinus, *De Die Nat.* XVIII, 11 și Aët. II, 32, 3 (cel din urmă așa cum este corectat de Diels, DK, 22A13).

111. *Cum ad idem signum ubi quondam simul fuerunt una referuntur.* Chiar dacă Censorinus a amestecat aceste exemple, nu există cu adevărat absolut nici o dovadă pentru a separa Marele An al lui Heraclit de majoritate dându-i o referire mai degrabă umană decât cosmică. Vezi Kirk, 300 sq. și Vlastos, *AJP*, 1955, 311.

112. Legătura Potopului cu iarna Marelui An apare deja la Aristotel, *Meteor.* 352a28 sqq.

113. *AJP*, 1955, 311. Sugestia reprezintă o variantă a uneia anterioare, făcută de exemplu de Burnet. În mare, găsesc explicația lui Vlastos aici, despre Marele An la Heraclit, și originea interpretării lui *ecpyrosis* cea mai satisfăcătoare, iar cititorii pot fi îndreptați către ea pentru detalii suplimentare, ca despre formarea numărului 10 800. El consideră că ușurința cu care acest ciclu de reînnoire a lumii ar putea fi greșit înțeles drept ciclul mai comun al creației și distrugerii lumii este probabil ceea ce l-a dus pe Aristotel pe un drum greșit. El se îndoiește că și Teofrast a fost indus în eroare, citând ca unicele cuvinte care trebuie să-i fie atribuite asupra acestui subiect, pe acestea de la Simpl. (*Phys.* 24.4): ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς. Aceasta ar putea fi într-adevăr o afirmație despre ceea ce tocmai am prezentat drept credința reală a lui Heraclit, însă contextul ei oferă o impresie mai degrabă diferită. J. B. McDiarmid și-a formulat și el opinia că Teofrast nu a împărtășit greșeala lui Aristotel (*Th. on the Presoc. Causes*, n. 28, pp. 137 sq.).

114. καλεῖσθαι ... τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω. Nu văd nici o dovadă potrivită pentru a ne face să respingem această afirmație, așa cum ar vrea Kirk să facem, deși spune el însuși (p. 328) că «aplicarea fizică specifică a acestor termeni nu ar fi, este adevărat, nepotrivită.

115. *Philebos*, 43a (nu sunt atribuite cu numele lui Heraclit, însă este imposibil de atribuit altcuiva decât lui sau discipolilor săi adevărați). Kirk, în analiza sa a acestei propoziții, spune că în context se referă la schimbările sorții, dar acest lucru nu este corect: referirea este pur și simplu generală. Am dat deja argumente pentru a ne încrede în ceea ce Platon spune despre Heraclit. Cel mai puternic dintre ele este că de la Aristotel încoace cei mai mulți autori fac tot posibilul pentru a-l transforma într-un gânditor mai degrabă convențional, în timp ce observațiile lui Platon, deși sunt întâmplătoare, oferă cheia originalității sale; iar că a fost original ne sare în ochi din fiecare fragment.

116. Aristotel a avut probabil în minte fr. 49 *a*: «Ne coborâm și nu ne coborâm în aceleași râuri, suntem și nu suntem», despre care vezi Anexa, p. 324.

117. Vezi despre acest fragment, Kirk, 345-8.

118. Este interesant că Aristotel, în ceea ce sună ca o reminiscență a lui Heraclit, leagă fluxul apei și al flăcării împreună într-o comparație care exprimă transformarea continuă între limitele aceleiași forme și cantități: ἀεὶ γὰρ ἄλλο καὶ ἄλλο γίγνεται τούτων ἕκαστον [sc. aer, apă proaspătă, și foc], τὸ δ' εἶδος τοῦ πλήθους ἑκάστου, τούτων μένει, καθάπερ τὸ τῶν ῥεόντων ὑδάτων καὶ τὸ τῆς φλογὸς ῥεῦμα *Meteor.* 357b30 (Kirk, 379 sqq.).

119. Nu este sigur dacă Heraclit a folosit cuvântul ἀναθυμίασις.Vezi Burnet, *EGP*, 151, n. 2 și Kirk, 274. Kirk crede că ἀτμίς un cuvânt mult mai probabil pentru acesta.

120. Diogenes continuă cu o referință la teoria (prezentată de Aristotel) a două tipuri de exalații, una strălucitoare, din mare, și una întunecată, din pământ. Kirk (272 sq.) sugerează că teoria lui Heraclit a fost despre o singură exalație (din mare), și că tot Aristotel este responsabil pentru dezvoltarea într-o schemă a două exalații. Deichgräber (*Philol.* 1938/9, 24 sq.) susține cele două tipuri de exalații la Heraclit.

121. Vlastos (*AJP*, 1955, 366) crede că alegerea lui Heraclit a cuvântului ἀείζωον (veșnic-viu) mai degrabă decât ἀθάνατον (fără moarte) în fr. 30 a fost motivată prin credința sa că «starea vieții care durează pentru totdeauna nu este nemurire, ci viață fără sfârșit reînnoită prin moarte într-un proces în care tinerețea și bătrânețea sunt ‹același lucru› (B 88)». Dacă este așa, aceasta ilustrează o dată în plus extrema

dificultate de a exprima în cuvinte concepția sa inedită despre schimbare.

122. P. 317, n. 151, mai jos.

123. Jumătate pământ și jumătate πρηστήρ. Acest cuvânt a stârnit multe discuții. Burnet îl numește «un uragan însoțit de un șuvoi de apă incandescentă» (*EGP*, 149), trimițând la Hdt. VII, 42 și Sen. *Q. N.* II, 56 *igneus turbo*. Kirk consideră acest lucru «absurd», și se îndoiește că Heraclit ar fi ales un fenomen neobișnuit drept mijloc regulat a transformării apei în foc, ori chiar drept un simbol al unei astfel de transformări. El îl consideră doar un sinonim pentru foc, asemeni lui κεραυνός din fr. 64. Heraclit pare, pe de altă parte, să fi fost interesat de πρηστῆρες, și l-a considerat demn de o explicație («aprinderea și stingerea norilor») alături de atât de obișnuitele fenomene ca tunetul și fulgerul (Aëtius, III, 3, 9, DK, A14). În plus, este mult mai probabil ca un om să fie impresionat de un fenomen rar și să-l considere semnificativ dacă îi sprijină concepția proprie; și, așa cum a observat Diels, o ploaie torențială însoțită de fulgere («Windhose mit elektrischer Entladung», și astfel *LSJ*) era ideală ca demonstrație vizibilă a verigii care leagă focul și apa în procesul transformării reciproce (Diels, *Herakleitos*, 24, citat de Reinhardt, *Parm.* 178, n. 1). În orice caz, Heraclit spune că jumătate din mare redevine foc.

124. Acceptând textul lui DK, cu ‹γῆ› inserat înaintea lui θάλασσα, despre care vezi Kirk, 331 sq., Vlastos, *AJP*, 1955, 359, n. 46. Vlastos acceptă o sugestie a lui Cherniss că ultimele trei cuvinte ale fragmentului reprezintă o adnotare (*ibid.* 360, n. 47).

125. Vlastos în *AJP*, 1955, 359-61.

126. Pentru dificilul fr. 120, pe care Kirk îl leagă de măsurile soarelui, vezi, în cartea sa, paginile 289-93.

127. Părerea lui Reinhardt (*Hermes*, 1942, 18) a fost contestată de Nestle în ZN, 798, n.

128. *Aither* este divin la Esch. *P. V.* 88 și Eur. fr. 839 N. La Eur. fr. 877 el este echivalat cu Zeus. Cf. de asemeni și alte pasaje citate de Kirk și Raven, 200, n. 1. Pentru legătura dintre suflet și *aither* vezi Eur. *Hel.* 1014 sqq., *Suppl.* 533 sq., fr. 971 (Guthrie, *Greeks and their Gods*, 262 sqq.).

129. Platon, *Banchetul*, 207d (trad. în limba engleză de W. Hamilton).

130. Vlastos crede că pentru Heraclit nu există nici un περιέχον, ci că întreaga sumă a existenței este conținută în interiorul cosmosului (*AJP*, 1955, 366). Argumentul său este că, potrivit doxografilor, Heraclit a afirmat că *arche*, ori focul, este finit. El citează Arist. *Phys.* 205a1-4, Teof. *ap.* Simpl. *Phys.* 23.21 sqq. (*Dox.* p. 275), și D. L. IX, 8. Nu găsesc în context ca fiind sigur că expresia lui Aristotel κἂν ᾖ πεπερασμένον atribuie limitarea substanței primordiale lui Heraclit, deși, de vreme ce Teofrast a făcut astfel, este probabil că și Aristotel a făcut de asemeni. Teofrast (care reprezintă atât sursa lui Diogenes, cât și cea a lui Simplicius), i-a clasificat pe filosofii naturaliști în două clase, cei care consideră că *arche* este infinit și cei care consideră că este finit, iar pe Heraclit l-a așezat în a doua categorie. Ar fi o soluție de rezolvare a problemei să spunem că Teofrast s-a înșelat pur și simplu și am criticat în alte rânduri o astfel de metodă. Oricum, Heraclit constituie mai degrabă un caz deosebit, iar faptul că a fost greșit înțeles în Antichitate este unanim recunoscut. Este corect să menționăm că, în contextul imediat, Diogenes de asemenea îi atribuie lui Heraclit următoarele afirmații: (a) focul este elementul (στοιχεῖον) din care toate lucrurile s-au format prin rarefiere și condensare; (b) cosmosul a apărut din foc și va fi redus la foc din nou, și tot așa în mod alternativ pentru vecie, drumul de la foc la cosmos fiind numit de Heraclit războiși dezbinare, iar drumul spre *ecpyrosis*, acord și pace. Vlastos nu ar accepta validitatea nici uneia dintre aceste afirmații. De ce să ne bazăm atunci pe autorul lor pentru a accepta că, la Heraclit, *arche* este finit? Știm că în alte cazuri Teofrast a echivalat în mod greșit acest *arche* (termenul este al său, nu al lui Heraclit) cu cele ale altor gânditori presocratici. Chiar el însuși admite că nu-l înțelege, căci în același pasaj face acest comentariu mai degrabă disperat: σαφῶς δ' οὐδὲν ἐκτίθεται. Separat de toate acestea, chiar dacă este adevărat că Heraclit neagă infinitatea focului, nu ar rezulta în mod necesar că îl limitează la acest cosmos.

Nu pot spune că ipoteza mea privitoare la concepția lui Heraclit despre τὸ πᾶν este cer-

tă: există o mare doză de nesiguranță în legătură cu acest unic și obscur gânditor, iar Vlastos poate are dreptate. Am prezentat însă ceea ce este pentru mine cea mai probabilă ipoteză.

131. Pentru o expunere mai detaliată vezi Guthrie, «The Presocratic World-picture», *Harv. Theol. Rev.* 1952, 87-104.

132. Poate «toate aceste lucrări». Dr. H. Boeder a sugerat (text nepublicat) că fragmentul începe cu **τάδε πάντα** (nu așa cum este de obicei tipărit, **τὰ δέ**), corespunzător lui **κόσμον τόνδε** din fr. 30. Numind principiul universal conducător «trăznet» (**κεραυνός**) în acest fragment, Heraclit a avut în vedere, se poate presupune, «a indica», în limbajul profetic, care era metoda sa, că este atât de foc, cât și divinitatea supremă; căci trăznetul era arma conducătorului zeilor, care era chiar identificat cu el. Kirk (p. 354) citează o inscripție din secolul al V-lea din Mantinea ΔΙΟΣ ΚΕΡΑΥΝΟ și mărturii ulterioare. El observă că în toate aceste identificări numele lui Zeus este alăturat de **κεραυνός**, dar a-l omite este cu totul în caracterul deviat al stilului delfic al lui Heraclit.

133. Omiterea articolului nu este imposibilă la Heraclit. Vezi Kirk, 398. Walzer traduce, în italiană, «la sapienza». Pentru **τὸ σορόν** ca zeu sau principiu divin cf. fr. 32.

Pentru «inconsecvență» se poate compara cu Anaxagora asupra acestui subiect. Intelectul (**νοῦς**) divin, insistă el, «nu este amestecat cu nici un lucru, ci este numai el, izolat în sine», și oferă argumente pentru aceasta (fr. 12). Cu toate acestea, există o determinare. «În toate sunt părți din toate, afară de Intelect; dar în unele lucruri există și Intelect» (fr. 11).

134. Esch. fr. 70 **Ζεὺς τοι τὰ πάντα χώτι τῶνδ' ὑπέρτερον.**

135. Este respins de Reinhardt și Kirk (vezi Kirk, 359-61), însă a fost apărat împotriva lor de M. Marcovich (articol pentru al III-lea *Congres Internațional de Studii Clasice*, 1959, publ. de Univ. din Mérida, Venezuela). În orice caz, Marcovich adaugă «bineînțeles că fragmentul nu poate fi un argument în sprijinul interpretării care susține *ecpyrosis*».

136. Vezi fr. 14 DK; textul întreg la Bywater, nr. 124.

137. Cf. R. Mondolfo în *Phronesis*, 1958, 76. Despre fr. 16 în general, vezi Kirk, 362-6.

138. Este imposibil să fim siguri că ultima propoziție, introdusă printr-un **γάρ** explicativ, și spunând că inițierile sunt «săvârșite fără pietate» (**ἀνιερωστὶ μυοῦνται**), ar trebui să îi fie atribuită lui Heraclit; însă **οὖν** de la începutul următoarei propoziții sugerează că așa este, și că numai în această propoziție rezumă Clement firul argumentului său.

139. **καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι** în manuscrisele lui Aristocritos și Origen; **ἄλλως**, om. Elias și Bywater; **ἄλλῳ** conj. H. Frănkel; **ἄλλως <αἷμα> αἵματι** D.S. Robertson (Kirk și Raven, 211). M. Marcovich (*CP*, 1959, 259) susține textul tradițional, cu o virgulă după **αἵματι**. El spune: (*a*) **μιαινόμενοι** este absolut, conținând noțiunea de **αἵματι** în el; cf. **μίασμα** ca t.t.; (*b*) **μιαινόμενοι** este sensul perfect; cf. *De Morb. Sacr.* 1 *ad fin.* (VI, 364 Littré) **ἐσιόντες τε περιρραινόμεθα οὐχ ὡς μιαινόμενοι** și Xen. *An.* III, 217 **οἱ... πρόσθεν σὺν ἡμῖν ταττόμενοι νῦν ἀφεστήκασιν.** Această interpretare a fost adoptată în traducerea de mai sus.

140. Știm că jocul de cuvinte avea importanță pentru Heraclit, iar aici este probabil dublu: (*a*) un joc de cuvinte legat de **μαίνεσθα-μιαίνεσθαι**, (*b*) un joc de cuvinte cu utilizările religioase și nereligioase ale celui dintâi. Înseamnă a fi scos din minți, dar pentru adoratorul lui Dionysos reprezenta punctul culminant dorit al experienței sale religioase, când zeul a intrat și a luat în stăpânire sufletul său. Dionysos însuși era numit **μαινόμενος** (*Il.* VI, 132). Referirea la spălarea în noroi sau tină (**πηλός**) poate conține o altă sugestie a practicilor religioase curente, deoarece anumite purificări ritualice presupuneau într-adevăr murdărirea persoanei cu noroi. Vezi Dem. *De Cor.* 259, Guthrie, *Orph. and Gk. Rel.* 212.

141. Oricare ar fi traducerea primei propoziții, aceasta pare să fie referința ei. Cf. purificarea lui Oreste prin sacrificarea unui porc la Delphi după uciderea Clitemnestrei. Apollonios din Tyana se referă la maximă ca și cum aceasta are în vedere sacrificiul de animale în general.

142. Cei mai mulți cercetători acceptă varianta lui Schleiermacher **εἴργαστ' ἄν** pentru **εἴργασται** din manuscrise. Wilamowitz a bănuit o corupere ulterioară, dar nu a încercat o tra-

ducere (*Gl. d. Hell.* II, 209), iar sensul cu greu ar fi putut fi altul decât cel care este în mod obișnuit presupus. Despre procesiunile falice în cinstea lui Dionysos vezi Hdt. II, 48, Nilsson, *Gr. Feste*, 263 sqq.

143. *De Myst.* V, 15, 219.12 Parthey. Vezi Heraclit, fr. 69.

144. *Ibid.* I, 11, 40.8 Parthey. În măsura în care τὰ τοιαῦτα are un antecedent precis, acesta este τὰ ἐν τοῖς ἱεροῖς θεάματα καὶ ἀκούσματα: «lucrurile văzute și auzite în riturile sacre».

145. Acest lucru a fost afirmat categoric și convingător de Rohde în *Psyche*, în trad. engl. 392-4.

146. Tratând λόγος aproape exhaustiv, nu voi adăuga multelor semnificații propuse pentru el aici: «fundament» (*Grund*, Diels), «sens» (*Sinn*, Kranz), «cauză» (Hicks), «esență» (E. Weerts), «măsură» (Burnet, Gigon, Kirk). Kirk crede că se referă la suflet ca la o parte reprezentativă a focului cosmic, «care, comparat cu individualul, este în mod evident de o dimensiune uriașă» (KR, 206); dar βαθὺν λόγον ἔχει ar părea mai degrabă o expresie elaborată pentru a exprima pur și simplu «atât de întins este».

147. Fr. 98. Kirk sugerează o posibilă explicație în KR, 211.

148. Cf. κλέος ἀέναον θνητῶν ai lui οἱ ἄριστοι din fr. 29. Fragmentul 26 cel mai bine este să fie exclus din discuție. Textul este cel mai nesigur (opune, de exemplu, versiunea lui Bywater, fr. 77, cu cea a lui DK), și oricum ar fi stabilit lasă sensul foarte imprecis. Același lucru poate fi spus despre fr. 20 în care Clement l-a înțeles pe Heraclit ca fiind κακίζων τὴν γένεσιν. Pentru interpretări recente vezi Snell, *Hermes*, 1926, 369; Gigon, *Unters. zu H.* 121 sq.

149. Omit primele litere ενθαδεοντι, ale căror semnificație și aranjare sunt foarte nesigure. Ele nu pot afecta înțelesul celorlalte. Nu este indicat un subiect anume.

150. Macchioro, *Eraclito*. Gândirea lui Heraclit este de asemeni pusă în relație strânsă cu misteriile, de A. Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme*, 6-21.

Ca dovadă pentru orfism la Heraclit, Macchioro citează și fr. 52: «Aion (timpul?) este un copil care se joacă, mutând pietrele de joc: este domnia unui copil». Aion este identificat cu Dionysos la autorii creștini și neoplatonici, iar în narațiunea orfică Titanii care l-au ucis l-au ademenit cu jucării (incluzând ἀστράγαλοι pe care Macchioro îl identifică în mod greșit cu πεσσοί). Dar nu există referiri precreștine la Dionysos ca Aion, și interpretarea este cu totul hazardată. (Philon pare să fi considerat pe Aion ca Soarta care joacă pietricele cu viețile omenești. Trebuie să fie cu siguranță un ecou al ambelor acestor fragmente și a fr. 60 în a sa *De Vita Mos.* I, 6, IV, 107.9 Cohn: τύχης γὰρ ἀσταθμητότερον οὐδὲν ἄνω καὶ κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττευούσης). Despre acest fragment pot doar să spun împreună cu Gigon că este unul dintre acelea «vor denen wir kapitulieren müssen» («în fața căruia nu putem decât să ne dăm bătuți»).

151. Așa cum a considerat Philon, *De Aet. Mundi*, 21 (77.8 Cohn-Reiter, despre fr. 36): θάνατον οὐ τὴν εἰς ἅπαν ἀναίρεσιν ὀνομάζων, ἀλλὰ τὴν εἰς ἕτερον στοιχεῖον μεταβολήν.

152. Sufletul purificat este învățat să spună, atunci când întâlnește paznicii celeilalte lumi, κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο (text aflat pe o farfurie de aur dintr-un mormânt la Thuria, vezi Guthrie, *Orph. and Gk. Rel.* 173). Textul continuă: «Sunt un copil al pământului și al cerului cu stele, dar descendența mea este celestă».

153. Într-un fragment (115) Heraclit spune că sufletul are un λόγος ἑαυτὸν αὔξων, un *logos* care se sporește pe sine.

154. KR, 209 sqq. Dovada directă constă în principal din imitarea în versuri a ψυχαί ἀρηίφατοι καθαρώτεροι ἢ ἐνὶ νούσοις de la Heraclit (136 printre fragmentele din DK). Aceasta poate fi pusă în legătură cu fragmentele 24 și 25.

155. B. Snell are câteva observații valoroase despre acest fragment în *Hermes*, 1926, 363 sq. Pare să fie direcționat (în parte, cel puțin) către credința veche, comună lui Homer și poeților lirici timpurii, că aversiunile și slăbiciunile, îndeosebi izbucnirile emoționale, sunt acțiunea zeilor. Dacă Elena își părăsește soțul pentru Paris, ea nu trebuie să fie învinuită, căci pasiunea ei a fost acțiunea Afroditei: Zeus poa-

te determina un om să acționeze greșit făcându-l să fie mânios sau «luându-i mințile».

156. Kirk (271) traduce «corespunzător cu» și crede că acest cuvânt este o dovadă a extinderii peripatetice. Dar «corespunzător cu» nu se potrivește în context, iar sensul cerut nu este peripatetic. Cf. mai degrabă Sof. *O. T.* 84 ξύμμετρος γὰρ ὡς κλύειν.

157. Literal «cupei, treptat răsucindu-se în ea». Mărturisesc faptul că nu înțeleg ἐν αὐτῇ; singurul antecedent pentru substantiv pare a fi σέληνη.

158. Fr. 99. Kirk (162 sqq.) crede ca probabil că ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων (cuvinte care apar la Plut. *De Fortuna*, 98C, dar sunt omise când Plutarh citează maxima din nou în *Aqu. et Ign. Comp.* 957A) reprezintă o intercalare făcută de Plutarh.

159. Pentru texte vezi Kirk, 267, și în general cf. lunga analiză a acestui fragment, 264-79.

160. Aët. II, 17, 4, DK, 22A11. Nu este deloc necesar să intrăm în problema dificilă dacă Diogenes a avut dreptate atribuindu-i lui Heraclit o teorie a două tipuri de exalație, strălucitoare din mare și întunecată din pământ, pe care Kirk (271 sqq.) o consideră drept o teorie aristotelică descoperită apoi la Heraclit. O teorie a unei singure exalații ar fi cu siguranță potrivită pentru sistemul său, și pare mult mai posibilă. Ea ar fi bineînțeles întunecată și umedă, sau strălucitoare, uscată și aprinsă, conform cu legea transformării constante, participând la «drumul în sus și în jos». Aceasta nu înseamnă că descrierea de la Aëtius (τῆς ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσεως) este greșită: ea poate foarte bine să fie generală. Soarele ridică o exalație din pământ, indiferent dacă vine din mare sau de pe uscat.

Kirk pare să meargă prea departe spunând (în KR, 204, n.): «Explicația zilei și nopții (la fel de bine, a iernii și verii) ca datorate predominării alternative a exalației întunecate și a celei strălucitoare, ... este absurdă: Heraclit știa la fel de bine ca oricine că ziua se datorează soarelui». De vreme ce soarele însuși constă din «exalația strălucitoare incandescentă», nu există nici o contradicție în a atribui ziua atât soarelui cât și exalației strălucitoare; și indiferent dacă Heraclit a spus sau nu acest lucru, este cel puțin întemeiat de susținut că înăbușirea focului soarelui, care produce noaptea, s-ar datora victoriei exalației întunecate (reci, umede).

161. Este amplificat prin ceea ce se afirmă despre tunet, fulger și πρηστῆρες la Aët. III, 3, 9, DK, A14, care, în orice caz, este cu greu mai satisfăcător.

162. Apare în forma doxografică obișnuită, la Teodoret, IV, 22, Ἡράκλειτος δὲ ποδιαῖον (Kirk, 280).

163. Încercări de a explica sunt enumerate la Kirk, 281 sq.

ANEXĂ: ENUNȚUL DESPRE RÂU

1. Sau «sunt în mod continuu reînnoite». J. D. Meewaldt în *Mnemos.* 1951, 53-4a sugerat νεαραί pentru νοεραί, ceea ce este foarte logic.

2. Dacă Heraclit a scris într-adevăr οὐκ ἂν ἐμβαίης sau οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι (așa cum redă Aristotel) este o problemă fără importanță, și pe care nici nu o putem decide aici. Trebuie să se admită că nici una din sursele noastre antice nu a avut pasiunea pentru acuratețea textului pe care o are cercetătorul de azi. Cel puțin Vlastos a arătat că forma posibilă pe care Platon o citează era perfect verosimilă pentru Heraclit (*AJP*, 1955, 338 sq.)

BIBLIOGRAFIE

Următoarea listă conține detalii complete ale cărților sau articolelor menționate (adesea cu titlul prescurtat) în text sau în note. În plus, a fost făcută și o selecție de titluri care pot fi folositoare ca referințe, cu toate că nu a existat ocazia de a fi menționate în cursul lucrării.

Colecțiile sursă (altele decât acelea pentru fiecare filosof în parte) preced lista generală. (Despre sursele noastre asupra filosofiei grecești timpurii vezi p. 19).

La comentatorii greci ai lui Aristotel (cel mai frecvent Simplicius și Alexandru din Afrodisia) se face referire în text prin intermediul paginii și rândului din volumul corespunzător din ediția Academiei din Berlin *(Commentaria in Aristotelem Graeca)*.

COHEN, M. R. and DRABKIN, I. E. *A Source-book in Greek Science.* New York, 1948 (a 2-a ed., Cambridge (Mass.), 1958).

DE VOGEL, C. J. *Greek Philosophy: a collection of texts with notes and explanations.* 3 vol., Leiden, 1950-9.

DIELS, H. *Doxographi Graeci.* Berlin, 1879.

DIELS, H. and KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Greek and German). a 6-a ed., 3 vol., Berlin, 1951-2 (or later editions; the pagination remains the same).

FREEMAN, K. *Ancilla to the Presocratic Philosophers* (trad. a textelor în Diels-Kranz). Oxford (Blackwell), 1948.

KERN, O. *Orphicorum Fragmenta.* Berlin, 1922.

KIRK, G. S. și RAVEN, J. E. *The Presocratic Philosophers.* Cambridge, 1957 (texte alese cu traducere în lb. engl. și comentarii).

RITTER, H. și PRELLER, L. *Historia Philosophiae Graecae.* a 9-a ed., Gotha, 1913 (selecție de texte cu note în lb. latină).

ALLAN, D. J. 'The Problem of Cratylus', *AJP,* 1952, 271-87.

BACCOU, R. *Histoire de la science grecque de Thalès à Socrate.* Paris, 1951.

BAILEY, C. *The Greek Atomists and Epicurus.* Oxford, 1928.

BALDRY, H. C. 'Embryological Analogies in Presocratic Cosmogony', *CQ,* 1932, 27-34.

BEARE, J. I. *Greek Theories of Elementary Cognition.* Oxford, 1906.

BECKER, O. 'Die Lehre vom Gerade und Ungerade im IX. Buch der euklidischen Elemente', *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik,* 3 (1936),533-53.

BERGER, H. *Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen.* Leipzig, 1903.

BERTHELOT, M. *Les Origines de l'alchimie.* Paris, 1885.

BOEDER, H. 'Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia', *Archiv für Begriffsgeschichte,* 1958, 82-112.

BOEHM, F. *De Symbolis Pythagoreis,* diss. Berlin, 1905.

BÖMER, F. *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus.* Leipzig, 1936.

BOOTH, N. B. 'Were Zeno's arguments directed against the Pythagoreans?', *Phronesis,* 1957, 90-103.

BOWRA, C. M. 'Xenophanes fr. 3', *CQ,* 1941, 119-26.

BOWRA, C. M. 'Xenophanes and the Olympian Games', *Problems in Greek Poetry,* 1953, 15-37.

BOWRA, C. M. 'Xenophanes on Songs at Feasts', *Problems in Greek Poetry,* 1953, 1-14.

BOYANCÉ, P. 'Note sur la Tétractys', *L'Antiquité Classique,* 1951, 421-5.

BRANDIS, C. A. *Commentaria Eleatica pars I: Xenophanis Parmenidis Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis exposita.* Altona, 1813.

BRÉHIER, E. *Études de philosophie antique,* Paris, 1955.

BROAD, C. D. *The Mind and its Place in Nature,* London, 1925.

BRUGMANN, C. 'Der griechische ἐνιαυτός', *Indogermanische Forschungen,* 15 (1903-4), 87-93.
BRUNET, P și MIELI, A. *Histoire des sciences, I. Antiquité.* Paris, 1935.
BURCH, G. B. 'Anaximander the First Metaphysician', *Review of Metaphysics,* 3 (1949-50), 137-60.
BURCH, G. B. 'The Counter-Earth', *Osiris,* 1954, 267-94.
BURCKHARDT, G. *Heraklit.* Zürich, n.d. (after 1922).
BURNET, J. *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato* Londra, 1924.
BURNET, *J. Early Greek Philosophy.* a 4-a ed., Londra, 1930.
BUSSE, A. 'Der Wortsinn von λόγος bei Heraklit', *Rheinisches Museum,* 1926, 203-14.
BYWATER, J. 'On the Fragments attributed to Philolaus the Pythagorean', *Journal of Philology,* 1868, 20-53.
BYWATER, J. *Heracliti Ephesii Reliquiae.* Oxford, 1877.
CAMERON, A. *The Pythagorean Background to the Theory of Recollection.* Menasha (Wisconsin), 1938.
CAPEK, M. 'The Theory of Eternal Recurrence', *Journal of Philosophy, 1960,* 289-96.
CAPPARELLI, V. *La sapienza di Pitagora.* 2 vols., Padova, 1941 and 1945.
CAPPARELLI, V. *Il contributo pitagorico alla scienza.* Padova, 1955.
CASELLA, F. 'Hippolyti Refutationes 1.14', *Maia,* 1957, 322-5.
CHAIGNET, E. *Pythagore et la philosophie pythagoricienne.* Paris, 1873.
CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy.* Baltimore, 1935.
CHERNISS, H. 'Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy', *Journ. of the Hist. of Ideas,* 1951, 319-45.
COOK, R. M. 'Ionia and Greece in the Eighth and Seventh Centuries B.C.', *JHS,* 1946,67-98.
CORBATO, C. 'Studi Senofanei', *Annali Triestini,* 1952, 179-244.
CORNFORD, F. M. 'Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition', *CQ,* 1922, 137-50, și 1923, 1-12.
CORNFORD, F. M. 'Innumerable Worlds in Presocratic Cosmogony', *CQ,* 1934,l-I6.
CORNFORD, F. M. *Plato's Cosmology.* London, 1937 (republ. 1948).
CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides.* London, 1939 (republ. 1950).
CORNFORD, F. M. *The Unwritten Philosophy and Other Essays.* Cambridge, 1950.
CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae: the origins of Greek philosophical thought.* Cambridge, 1952.
DARSOW, W. 'Die Kore des Anaximandros', *Jahrb. d. Deutsch. Archaeol. Inst.,* 1954, 101-17.
DEICHGRÄBER, K. *Hippocrates über Entstehung und Aufbau des menschlichen Körpers.* Leipzig, 1935.
DEICHGRÄBER, K. 'Xenophanes περὶ φύσεως', *Rheinisches Museum,* 1938, 1-31.
DEICHGRÄBER, K. 'Bemerkungen zu Diogenes' Bericht über Herakleitos', *Philologus,* 93 (1938/9), 12-30.
DEICHGRÄBER, K. 'Anaximander von Milet', *Hermes,* 1940, 10-19.
DELATTE, A. *Études sur la littérature pythagoricienne.* Paris, 1915.
DELATTE, A. *Essai sur la politique pythagoricienne.* Liège, 1922.
DELATTE, A. *La Vie de Pythagore de Diogène Laerce: édition critique avec introduction et commentaire.* Bruxeles, 1922.
DELATTE, A. *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques.* Paris, 1934.
DICKS, D. R. 'Thales', *CQ,* 1959, 294-309.
DIELS, H. 'Über Anaximanders Kosmos', *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1897, 228-37.
DIELS, H. 'Über Xenophanes', *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1897, 530-5.
DIELS, H. *Herakleitos von Ephesos, griechisch und deutsch.* a 2-a ed., Berlin, 1909.
DIELS, H. 'Wissenschaft und Technik bei den Hellenen', *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum,* 1914, 1-17.
DIELS, H. 'Anaximandros von Milet', *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum,* 1923, 65-75.
DIÈS, A. *Le Cycle mystique.* Paris, 1909.

DIRLMEIER, F. 'Der Satz des Anaximandros von Milet', *Rheinisches Museum,* 1938, 376-82.
DIRLMEIER, F. 'Nochmals Anaximandros von Milet', *Hermes,* 1940, 329-31.
DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational.* California Univ. Press, 1951.
DÖRING, A. 'Wandlungen in der pythagoreischen Lehre', *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1892, 503-31.
DÖRRIE, H. 'Der Platoniker Eudoros von Alexandreia', *Hermes,* 1944, 25-39.
DREYER, A. *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler.* Cambridge, 1906.
DUCHESNE-GUILLEMIN, J. *Ormazd et Ahriman: l'aventure dualiste dans l'antiquité.* Paris, 1953.
DUNBABIN, T J. *The Western Greeks.* Oxford, 1948.
DUNBABIN, T. J. *The Greeks and their Eastern Neighbours.* Hellenic Society, 1957.
DÜRING, I. *Ptolemaios und Porphyrios über die Musik.* Göteborg, 1934.
EDELSTEIN, L. Review of L. A. Stella's *L'Importanza di Alcmeone,* in *AJP,* 1942, 371-3.
EVANS, M. G. 'Aristotle, Newton and the Theory of Continuous Magnitude', *Journ. of the Hist. of Ideas,* 1955, 548-57.
FARRINGTON, B. *Greek Science.* Londra (Penguin Books), 2 vol., 1944 (republ. 1949).
FESTUGIÈRE, A. J. *De l'Ancienne Médecine.* Paris, 1948.
FESTUGIÉRE, A. J. 'Les Trois Vies', *Acta Congressus Madvigiani,* vol. 2, Copenhagen, 1958, 131-78.
FIELD, G. C. *Plato and his Contemporaries.* Londra, 1930.
FRANK, E. *Plato und die sogenannten Pythagoreer.* Halle, 1923.
FRÄNKEL, H. 'Xenophanesstudien I und II, *Hermes,* 1925, 174-92 (I: 'X. als Geschichtsquelle', II: 'Die Erkenntniskritik des X.').
FRÄNKEL, H. 'A Thought-pattern in Heraclitus', *AJP,* 1938, 309-37.
FRÄNKEL, H. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums.* New York (American Philol. Soc.), 1951.
FRÄNKEL, H. *Wege und Formen frühgriechischen Denkens.* a 2-a ed., Munchen, 1960.
FRANKFORT, H. (ed.). *Before Philosophy.* Londra (Penguin Books), 1949 și ed. ulterioare (inițial cu titlul *The Intellectual Adventure of Ancient Man* by Chicago University Press, 1946).
FREUDENTHAL, J. *Über die Theologie des Xenophanes,* Breslau, 1886.
FRITZ, K. VON. *Pythagorean Politics in South Italy: an analysis of the sources.* New York, 1940.
FRITZ, K. VON. 'νοῦς, νοεῖν and their derivatives in Homer', *CP,* 1943, 79-93.
FRITZ, K. VON. 'νοῦς, νοεῖν and their derivatives in Pre-Socratic philosophy excluding Anaxagoras', *CP,* 1945, 223-42 (Part I: from the beginnings to Parmenides) and 1946, 12-34 (Part II: the post-Parmenidean period).
FUNG YU LAN. *A short History of Chinese Philosophy.* Londra, 1950.
GANSZYNIEC, R. 'Die biologischen Grundlagen der ionischen Philosophie', *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik,* 1920, 1-19.
GIGON, O. *Untersuchungen zu Heraklit.* Leipzig, 1935.
GIGON, O. *Der Ursprung der griechischen Philosophie, von Hesiod bis Parmenides.* Basel, 1945.
GIGON, O. 'Die Theologie der Vorsokratiker', Fondation Hardt, *Entretiens, I* (1952),127-55.
GILBERT, O. *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums.* Leipzig, 1907.
GOETTLING, C. W. 'Die Symbole des Pythagoras', *Gesammelte Abhandlungen,* vol. I, Halle, 1851.
GOMPERZ, H. 'Ἀσώματος', *Hermes,* 1932, 155-67.
GOMPERZ, H. 'Problems and Methods of early Greek Science', *Journal of the History of Ideas,* 1943, 161 -76.
GOMPERZ, H. 'Heraclitus of Ephesus', *Philosophical Studies,* Boston, 1953.
GOMPERZ, T. *Greek Thinkers: a history of ancient philosophy.* 4 vol., Londra, 1901-12 (vol. I trad. în lb. engl. de L. Magnus, vol. 2-4 trad. în lb. engl. de G. G. Berry).
GRÉGOIRE, F. 'Héraclite et les cultes enthousiastes', *Revue néoscolastique de philosophie,* 1935, 43-64.
GRIFFITHS, J. G. 'Herodotus and Aristotle on Egyptian Geography', *CR,* 1952, 10-11.

GUTHRIE, W. K. C. *The Greeks and their Gods.* Londra, 1950/54.
GUTHRIE, W. K. *C. Orpheus and Greek Religion,* ed. revăzută, Londra, 1952.
GUTHRIE, W. K. C. 'The Presocratic World-Picture', *Harvard Theological Review,* 1952, 87-104.
GUTHRIE, W. K. C. 'Anaximenes and τό κρυσταλλοειδές', *CQ,* 1956, 40-4.
GUTHRIE, W. K. C. 'Aristotle as a Historian of Philosophy', JHS, 1957 (i) 35-41.
GUTHRIE, W. K. C. *In the Beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man.* Methuen, 1957.
HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus.* Cambridge, 1952.
HACKFORTH, R. *Plato's Phaedo.* Cambridge, 1955.
HEATH, T. L. *Aristarchus of Samos; the Ancient Copernicus: a history of Greek astronomy to Aristarchus together with Aristarchus's treatise on the sizes and distances of the sun and moon.* Oxford, 1913.
HEATH, T. L. *A History of Greek Mathematics,* 2 vol., Oxford, 1921.
HEATH, T. L. *The Thirteen Books of Euclid's Elements.* a 2-a ed., 3 vol., Oxford, 1926.
HEATH, T. L. *A Manual of Greek Mathematics.* Oxford, 1931.
HEIDEL, W A. 'Qualitative Change in Presocratic Philosophy', *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1906, 333-79.
HEIDEL, W. A. 'The δίνη in Anaximenes and Anaximander', *CP,* 1906, 279-82.
HEIDEL, W. A. 'The ἄναρμοι ὄγκοι of Heraclides and Asclepiades', *TAPA,* 1909, 5-21.
HEIDEL, W. A. 'περὶ φύσεως: a study of the conception of nature among the Pre-Socratics', *Proceedings of the American Academy,* 1910, 77-133.
HEIDEL, W. A. 'The Antecedents of Greek Corpuscular Theories', *Harvard Studies in Classical Philology,* 1911, 111-72.
HEIDEL, W. A. 'On Anaximander', *CP,* 1912, 212-34.
HEIDEL, W. A. 'On Certain Fragments of the Presocratics', *Proceedings of the American Academy,* 48 (1913), 681-734.
HEIDEL, W. A. 'Anaximander's Book the Earliest Known Geographical Treatise', *Proceedings of the American Academy,* 1921, nr. 7.
HEIDEL, W. A. 'The Pythagoreans and Greek Mathematics', *AJP,* 1940, 1-33.
HEIDEL, W. A. *Hippocratic Medicine: its spirit and method.* New York, 1941.
HEINIMANN, *F. Nomos und Physis.* Basel, 1945.
HEINZE, R. *Xenocrates: Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente.* Leipzig, 1892.
HENDERSON, ISOBEL. 'Ancient Greek Music', *New Oxford History of Music,* 1957, 336-403.
HÖLSCHER, U. 'Der Logos bei Herakleitos', *Festschrift Reinhardt,* Münster/Cologne, 1952, 69-81.
HÖLSCHER, U. 'Anaximander und die Anfänge der Philosophie', *Hermes,* 1953, 257-77 și 385-417.
JAEGLR, W. *Paideia: the ideals of Greek culture,* transl. G. Highet, 3 vol., Oxford, 1939-45 (Vol. I, a 2-a ed.).
JAEGER, W. *The Theology of the Early Greek Philosophers.* Oxford, 1947.
JAEGER, W. 'On the Origin and Cycle of the Philosophic Ideal of Life.' Mai întâi publicat în *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse,* 1928; Trad. în lb. engl. în Jaeger's *Aristotle,* a 2-a ed., Oxford, 1948, 426-61.
JOEL, K. *Geschichte der antiken Philosophie.* Tübingen, 1921.
JONES, W. H. S. *The Medical Writings of Anonymus Londinensis.* Cambridge, 1947.
JUNGE, G. 'Die Sphärenharmonie und die pythagorisch-platonische Zahlenlehre', *Classica et Medievalia,* 1947, 183-94.
JUNGE, G. 'Von Hippasos bis Philolaos: das Irrationale und die geometrischen Grundbegriffe', *Classica et Medievalia,* 1958, 41-72.
KAHN, C. H. 'Anaximander and the Arguments concerning the ἄπειρον at *Phys.* 203b4-15', *Festschrift Ernst Kapp,* Hamburg, 1958, 19-29.
KAHN, C. H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony.* New York, 1960.

KAHN, C. H. 'Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul', *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1960, 3-35.
KARPINSKI, L. C. 'The Sources of Greek Mathematics' (in M. L. d'Ooge's translation of Nicomachus, *Introductio Arithmeticae,* 1926).
KARSTEN, S. *Xenophanis Colophonii carminum reliquiae.* Amsterdam, 1830.
KERFERD, G. B. 'The Date of Anaximenes', *Museum Helveticum,* 1954, 117-21.
KERFERD, O. B. Review of Thesleff 1957 *(q.v.)* in *CR,* 1959, 72.
KERN, O. *De Orphei Pherecydis Epimenidis theogoniis quaestiones criticae.* Berlin, 1888.
KERSCHENSTEINER, J. 'Der Bericht des Theophrastos über Herakleitos', *Hermes,* 1955, 385-411.
KIRK, G. S. 'Natural Change in Heraclitus', *Mind,* 1951, 35-42.
KIRK, G. S. *Heraclitus: the Cosmic Fragments.* Cambridge, 1954.
KIRK, G. S. 'Some Problems in Anaximander', *CQ,* 1955, 21-38.
KIRK, G. S. 'Logos, ἁρμονίη, lutte, dieu et feu dans Héraclite', *Revue philosophique,* 1957,289-99.
KIRK, G. S. 'Men and Opposites in Heraclitus', *Museum Helveticum,* 1957,155-63.
KIRK, G. S. 'Ecpyrosis in Heraclitus: some comments', *Phronesis,* 1959, 73-6.
KOSTER, W J.W. *Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens.* Leiden, 1951.
KRANZ, W. 'Vorsokratisches I und II, *Hermes,* 1934, 114-19 and 226-8.
KRANZ, W 'Kosmos als philosophischer Begriff in frühgriechischer Zeit', *Philologus,* 1938-9, 430-48.
KRANZ, W. 'Die Entstehung des Atomismus', *Convivium (Festgabe für Konrat Ziegler),* Stuttgart, 1954, 14-40.
KRANZ, W. 'Παλίντροπος ἁρμονίη', *Rheinisches Museum,* 1958, 25o.-4.
KRAUS, W. 'Das Wesen des Unendlichen des Anaximandros', *Rheinisches Museum,* 1950, 364-79.
KUCHARSKI, P. 'Les principes des pythagoriciens et la dyade de Platon', *Archives de Philosophie,* 1959, 175-91 and 385-431.
LEVY, A. 'Sul pensiero di Senofane', *Athenaeum,* 1927, 17-29.
LEVY, I. *Recherches sur les sources de la légende de Pythagoras.* Paris, 1926.
LINFORTH, I. M. *The Arts of Orpheus.* Berkeley, California, 1941.
LOBECK, C. A. *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis.* 2 vols., Koenigsberg, 1829.
LUKAS, F. *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker.* Leipzig, 1893.
LUMPE, A. *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon,* diss. Munchen, 1952.
LUTZE, F. *Über das Apeiron Anaximanders: ein Beitrag zu der richtigen Auffassung desselben als materiellen Prinzips,* diss. Leipzig, 1878.
MACCHIORO, V. *Eraclito: nuovi studi sull'Orfismo.* Bari, 1922.
MCDIARMID, J. B. 'Theophrastus on the Presocratic Causes', *Harvard Studies in Classical Philology,* 1953, 1-156.
MACDONALD, C. 'Herodotus and Aristotle on Egyptian Astronomy', *CR,* 1950, 12.
MADDALENA, A. *I Pitagorici: raccolta delle testimonianze e dei frammenti pervenutici.* Bari, 1954. (Traducere italiană a textelor în Dk, cu eseuri introductive și note.)
MARCOVICH, M. 'Note on Heraclitus', *CP,* 1959, 259.
MARCOVICH, M. 'On Heraclitus fr. 66 DK' (lucrare la al treilea Congres Internațional de Studii Clasice). Mérida (Venezuela), 1959.
MARCOVICH, M. 'Was Xenophanes in Paros (Greece), Pharos (Dalmatia), or Pharos (Egypt)?', *CP,* 1959, 121.
MARÓT, K. 'Die Trennung von Himmel und Erde', *Acta Antiqua Academiae Hungaricae,* 1951, 35-63.
MARTIN, H. *Études sur le Timée de Platon.* 2 vol., Paris, 1841.
MATSON, W I. 'Cornford on the Birth of Metaphysics', *Review of Metaphysics,* 8 (1954-5), 443-54.
MÉAUTIS, G. *Recherches sur le Pythagorisme.* Neuchâtel, 1922.
MERLAN, P. 'Ambiguity in Heraclitus', *Proceedings of the XI^th International Congress of Philosophy,* vol. XII, Bruxel, 1953, 56-6o.

MINAR, E. L. 'The Logos of Heraclitus', *CP*, 1939, 323-41.
MINAR, E. L. *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory.* Baltimore, 1942.
MONDOLFO, R. *See also* ZELLER-MONDOLFO.
MONDOLFO, R. *Problemi del Pensiero Antico.* Bologna, 1936.
MONDOLFO, R. *L'Infinito nel pensiero dei Greci.* Florence, 1934; a doua ed. lărgită, sub titlul *L'Infinito nel pensiero dell'antichità classica,* 1956.
MONDOLFO, R. 'The Evidence of Plato and Aristotle relating to the ekpyrosis in Heraclitus', *Phronesis,* 1958, 75-82.
MORAUX, P. *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote.* Louvain, 1951.
MORRISON, J. S. 'Pythagoras of Samos', *CQ,* 1956, 135-56.
MORRISON, J. S. 'The Shape of the Earth in Plato's *Phaedo', Phronesis,* 1959, 101-19.
NESTLE, W. Vezi și ZELLER-NESTLE.
NESTLE, W. Review of Rathmann *(q.v.)* in *Philologische Wochenschrift,* 1934, 407-9.
NEUGEBAUER, O. 'Studien zum antiken Algebra', *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik,* 3 (1936), 245-9.
NEUGEBAUER, *O. The Exact Sciences in Antiquity.* Princeton and Oxford, 1951.
NILSSON, M. *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen.* Leipzig, 1906.
NILSSON, M,. *Geschichte der griechischen Religion,* vol. I. Munich, a doua ed., 1955.
OLMSTEAD, T. A. *A History of the Persian Empire.* Chicago, 1948.
ONIANS, R. B. *The Origins of European Thought.* Cambridge, 1951.
OSWIECIMSKI, S. *Thales: the ancient ideal of a scientist, Charisteria T Sinko.* Warsaw, 1951, 229-53.
OWEN, G. E. L. 'Zeno and the Mathematicians', *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1957-8, 199-222.
PIAGET, *J. The Child's Conception of the World.* Londra, 1928.
PIAGET, *J. The Child's Conception of Causality.* Londra, 1930.
POHLENZ, M. 'Nomos und Physis', *Hermes,* 1953,418-38.
RAMNOUX, C. *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite.* Paris, 1959.
RATHMANN, W. *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae,* diss. Halle, 1933.
RAVEN, J. E. *Pythagoreans and Eleatics.* Cambridge, 1948.
REIDEMEISTER, K. *Die Arithmetik der Griechen.* Leipzig, 1940.
REINACH, T. 'La musique des sphères', *REG,* 1900, 432-49.
REINHARDT, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie.* Bonn, 1916.
REINHARDT, K. 'Herakleitos' Lehre vorn Feuer', *Hermes,* 1942, 1-27.
REYMOND, A. *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité grecque et romaine.* Paris, a 2-a ed., 1955.
RICHARDSON, HILDA. 'The Myth of Er (Plato, *Republic,* 616B)', *CQ,* 1926, 113-33.
RIDGEWAY, W. 'What led Pythagoras to the doctrine that the world was built of numbers?', *CR,* 1896, 92-5.
RIVAUD, A. 'Platon et la politique pythagoricienne', *Mélanges Gustav Glotz, vol.* II. Paris, 1932.
RIVIER, A. 'L'Homme et l'expérience humaine dans les fragments d'Héraclite', *Museum Helveticum,* 1956, 144-64.
RIVIER, A. 'Sur les fragments 34 et 35 de Xénophanès', *Revue de Philosophie,* 1956, 37-62.
ROBIN, L. *Greek Thought,* transl. M. R. Dobie. Londra, 1928.
ROHDE, E. 'Die Quellen des Iamblichus; in seiner Biographie des Pythagoras', *Rheinisches Museum,* 1871, 554-76 and 1872, 23-61.
ROHDE, E. *Psyche: The cult of souls and belief in immortality among the Greeks,* trad. în lb. engl. W. B. Hillis. Londra, 1925.
ROSTAGNI, A. *Il verbo di Pitagora,* Turin, 1924.
ROUGIER, L. *La Religion astrale des Pythagoriciens.* Paris, 1959. (Aceasta este o lucrare semipopulară.

Pentru referințe complete la textele citate autorul trimite la lucrarea sa anterioară *'L'Origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes'*, publicată de Institut français d'Archéologie orientale du Caire, 1933. Pe aceasta nu am reușit să o consult.)

SAFFREY, H. D. 'Le περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres', *Philosophia Antiqua,* VII, Leiden, 1955.

SAMBURSKY, S. *The Physical World of the Greeks.* Londra, 1956.

SANTILLANA, G. DE and PITTS, W. 'Philolaus in Limbo: or, What happened to the Pythagoreans?', *Isis,* 1951, 112-20.

SCHIAPARELLI, G. *Scritti sulla storia della astronomia antica-* 3 vols., Bologna, 1925-7.

SELTMAN, C. T. 'The Problem of the First Italiote Coins', *Numismatic Chronicle,* seria a șasea, vol. IX (1949), 1-21.

SHERRINGTON, C. *Man on his Nature.* Cambridge, 1946 (Penguin Books, 1955).

SKEMP, J. B. *The Theory of Motion in Plato's Later Diologues.* Cambridge, 1942.

SKEMP, J. B. *Plato's Statesman: a translation of the* Politicus *of Plato with introductory essays and footnotes.* London, 1952.

SMITH, G. *Assyrian Discoveries.* Londra, 1875.

SNELL, B. 'Die Sprache Heraklits', *Hermes,* 1926, 353-81.

SNELL, B. 'Die Nachrichten über die Lehre des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte', *Philologus,* 1944, 170-82.

SNELL, B. *The Discovery of the Mind: the Greek origins of European thought.* Oxford (Blackwell), 1953 (O a treia ediție în limba germană, publicatț în 1955, cuprinde câteva capitole suplimentare.)

STEBBING, L. S. *A Modern Introduction to Logic,* a 2-a ed., Londra, 1933.

STELLA, L. A. 'L'Importanza di Alcmeone', *Reale Accademia dei Lincei,* Ser. 6, vol. 8, fasc. 4, 1939.

STOCKS, J. L. 'Plato and the Tripartite Soul', *Mind,* n.s. XXIV (1915), 207-21.

TANNERY, P. 'Pseudonymes Antiques', *REG,* 1897, 127-37 (II Hiketas, 129-33; III. Ekphantos, 133-7).

TANNERY, P *Pour l'histoire de la science hellène.* a 2-a ed. de A., Diès, Paris, 1930.

TAYLOR, A. E. 'Two Pythagorean Philosophemes', *CR,* 1926, 149-51.

TAYLOR, A. E. *A Commentary on Plato's* Timaeus. Oxford, 1928.

THEILER, W. Review of Rostagni *(q.v.), Gnomon* 1, 1925, 146-54.

THESLEFF, H. *On dating Xenophanes.* Helsinki, 1957.

THESLEFF, H. *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period.* Åbo, 1961.

THOMPSON, D'ARCY W. *A Glossary of Greek Fishes.* Oxford, 1947.

THOMSON, G. *Studies in Ancient Greek Society.* Vol. 2: *The First Philosophers.* Londra, 1955

THOMSON, J. O. *A History of Ancient Geography.* Cambridge, 1948.

'UEBERWEG-PRAECHTER'. Ueberweg, F. *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* ed. K. Praechter, a 13-a ed., Basel, 1953 (fotocopiat a celei de-a 12-a ed., 1923).

UNTERSTEINER, M. *Senofane, testimonianze e frammenti: introduzione, traduzione e commentario.* Florence, 1956.

VERDAM, H. D. 'De carmine simonideo quod interpretatur Plato in Protagora dialogo', *Mnemosyne,* 1928, 299-310.

VERDENIUS, W. J. 'Notes on the Presocratics', *Mnemosyne,* 1947, 271-89, și 1948, 8-14.

VLASTOS, G. 'Equality and Justice in the Early Greek Cosmogonies', *CP,* 1947, 156-78.

VLASTOS, G. 'Presocratic Theology and Philosophy', *Philosophical Quarterly,* 1952,97-123.

VLASTOS, G. 'Isonomia', *AJP,* 1953, 337-66.

VLASTOS, G. Review of J. E. Raven's *Pythagoreans and Eleatics* in *Gnomon,* 1953, 29-35.

VLASTOS, G. 'On Heraclitus', *AJP,* 1955, 337-68.

VLASTOS, G. Review of Kirk's *Heraclitus: the Cosmic Fragments,* in *AJP,* 1955 310-13.

VLASTOS, G. Review of Cornford's *Principium Sapientiae* in *Gnomon,* 1955, 65-76.

Voss, O. *De Heraclidis Pontici Vita et Scriptis,* diss. Rostock, 1896.
WACHTLER, J. *De Alcmaeone Crotoniata.* Leipzig, 1896.
WAERDEN, B. L. VAN DER. 'Zenon und die Grundlagenkrise der griechischen Mathematik', *Mathematische Annalen,* 1941, 141-61.
WAERDEN, B. L. VAN DER. 'Die Arithmetik der Pythagoreer', *Mathematische Annalen,* 1948 (1: 127-53; II: 676-700).
WAERDEN, B. L. VAN DER. *Die Astronomie der Pythagoreer.* Amsterdam, 1951.
WAERDEN, B. L. VAN DER. 'Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr', *Hermes,* 1952, 129-55.
WAERDEN, B. L. VAN DER. *Science Awakening.* Groningen, 1954.
WALZER, R. *Eraclito, raccolta dei frammenti e traduzione italiana.* Florence, 1939.
WASSERSTEIN, A. 'Thales's Determination of the Diameters of Sun and Moon', *JHS,* 1955, 114-16.
WASSERSTEIN, A. 'Theaetetus and the Theory of Numbers', *CQ,* 1958, 165-79.
WEBSTER, T. B. L. 'From Primitive to Modern Thought in Ancient Greece', *Acta Congressus Madvigiani,* vol. 2, Copenhaga, 1958.
WEDBERG, A. *Plato's Philosophy of Mathematics,* Stockholm, 1955.
WEHR.LI, F. *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar* (Basel), Heft I: Dikaiarchos, 1944; Heft II: Aristoxenos, 1945; Heft VII: Herakleides Pontikos, 1953; Heft VIII: Eudemos von Rhodos, 1955.
WEIZSXCKER, C. F. VON. *The World-View of Physics,* 1952 (trad. în lb. engl. de Marjorie Grene după a 4-a ed. în germ., 1949)
WELLMANN, M. 'Eine pythagoreische Urkunde des IV. Jahrhunderts vor Christus', *Hermes,* 1919, 225-48.
WHITE, M. 'The Duration of the Samian Tyranny', *JHS,* 1954, 36-43.
WIGHTMAN, W. P. D. *The Growth of Scientific Ideas.* Edinburgh, 1950.
WIKANDER, S. 'Heraklit und Iran (résumé). Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne', Colloque de Strasbourg, mai 1958, Paris, 1960, 57-9.
WILAMOWITZ, U. VON. 'Hippys von Rhegion', *Hermes,* 1884, 442-52.
WILAMOWITZ, U. VON. *Platon.* 2 vol. Berlin, 1920.
WILAMOWITZ, U. VON. *Der Glaube der Hellenen.* 2 vol. Berlin, 1931-2.
WOODBURY, L. 'Simonides on ἀρετή', *TAPA,* 1953, 135-63.
ZELLER, E. 'Über die ältesten Zeugnisse zur Geschichte des Pythagoras', *Sitzungsberichte der preussischen Akademie,* 1889, 985-96.
ZELLER, E. *Outlines of Greek Philosophy,* trad. în lb. engl. de S. F. Alleyne și E. Abbott. a 13-a ed. republicată, 1948.
'ZELLER-MONDOLFO.' *La Filosofia dei Greci,* I. 1 and I. 2. (Lucrarea lui Zeller tradusă în limba italiană, editată și lărgită de R. Mondolfo, Florence, 1932 and 1938.)
'ZELLER-NESTLE.' E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* I. Teil, I. Hälfte (a 7-a ed., 1923) și 2. Hälfte (a 6-a ed., 1920), editată de W. Nestle (Leipzig).
ZOUMPOS, A. N. *Herakleitos von Ephesos als Staatsmann und Gesetzgeber.* Atena, 1956.

INDEXURI

I. INDEX AL PASAJELOR CITATE

ACHILLES
Isagoge (19), 331 n. 43
AELIAN
V.H. III (7), 70
AËTIUS
I (3, 1), 65; (3, 3), 76, 85, 90; (3, 4), 97, 104; (3, 19), 224; (7), 330 n. 32; (7, 12), 89; (7, 13), 104; (7, 18), 177; (21, 1), 233, 359 n. 4; (23, 7), 297
II (1, 1), 343 n. 45; (1, 2), 224; (1, 3), 90, 257; (3, 3), 224; (4, 3), 301; (6, 2), 193; (6, 5), 189, 193; (7, 1), 335 n. 28; (7, 7), 200; (9, 1), 196; (11, 2, 4), 335 n. 28; (13, 7), 79; (13, 10), 106; (13, 14), 266; (14, 3), 335, 335 n. 26; (15, 6), 81; (16, 2 și 3), 245; (16, 5), 331; (16, 5), 331 n. 43; (16, 6), 108; (17, 4), 383 n. 160; (18, 1), 365 n. 55; (20, 1), 81; (20, 3), 265; (20, 12), 200; (20, 13), 201; (21, 1), 81; (22, 1), 106, 107; (23, 1), 107; (24, 1), 55; (24, 2), 81; (24, 3), 318; (24, 4), 266; (24, 9), 266; (25, 1), 81; (25, 15), 335 n. 28; (28, 1), 82; (28, 5), 55; (29, 1), 82; (29, 3), 245; (29, 4), 199; (30, 1), 200; (30, 8), 366 n. 60; (32, 3), 379 n. 110
III (2, 2), 365 n. 55; (3, 1), 88; (3, 2), 109; (3, 6), 365 n. 55; (3, 9), 380 n. 123; (4, 4), 265; (5, 10), 109; (7, 1), 88; (9, 1-2), 226; (10, 3), 105; (10, 5), 206; (11, 3), 200; (13, 1-2), 200; (13, 1-3), 225; (13, 3), 224; (14, 1), 206; (15, 8), 105; (16, 1), 80
IV (3, 4), 357 n. 4; (5, 12), 244
V (1, 1), 255; (3, 3), 239; (3, 3), 360 n. 14; (16, 3), 239, 240; (17, 3), 239; (19, 4), 86; (25, 4), 217; (30, 1), 216
AGATHEMEROS
1 (1), 328 n. 5
ALEXANDRU DIN APHRODISIA
In Metaph. (38, 10), 211; (39, 14), 355 n. 191; (39, 24), 207; (40), 202, 210; (41, 1), 345 n. 54; (59), 348 n. 90; (60, 8), 378 n. 108; (67, 3 sqq.), 80, 83; (75, 15), 345 n. 54; (462, 16), 349 n. 105; (462, 34), 348 n. 96; (512, 20), 348 n. 101; (767), 355 n. 194; (827, 9), 194
In Meteor. (67, 3), 80, 83
ap. Simpl. *De Caelo* (532, 6 sqq.), 332 n. 59
ALEXANDRU POLYHISTOR
ap. D.L. VIII (25), 203; (27), (31), 343 n. 36
ALEXIS
ap. Athen. (IV, 161A-D), 141
ALKMAION
fr. (1), 237, 267, 359 n. 5, 369 n. 23; (2), 241; (3), 239; (4), 216; (4), 238
AMMIANUS
XVII (7, 12), 336 n. 34
AMMONIUS
De Interpretatione (249, 1), 343 n. 38
ANATOLIUS
Despre numerele până la zece (p. 30 Heiberg), 205
ANAXAGORA
fr. (7), 281; (8), 344 n. 45; (11), 381 n. 133; (12), 336 n. 1, 378 n. 104, 382 n. 146
ANAXIMANDRU
fr. (1), 71, 73, 376 n. 91
ANAXIMENE
fr. (1), 100 sq.; (2), 97, 104, 309, 344 n. 45
ANDRONIKOS DIN RHODOS
ap. Themist. *in De Anima* (59, 8), 349 n. 112
ANONYMUS LONDINENSIS
(18, 8 sqq.), 342 n. 33, 351 n. 140
ANTIPHANES
ap. Athen. (IV, 161 A), 141
ANTISTHENES DIN RHODOS
Successions, ap. D.L. IX (6), 368 n. 10
APOLLONIOS DIN RHODOS
1 (640 sqq.), 127
APULEIUS
Apologia (31), 181
Florida (15), 181
ARATOS
Σ *on Phaen.* (p. 515, 27M.), 365 n. 56
Phaen. (37-9), 56
ARCHILOCHOS
fr. (38), 375 n. 89; (68), 369 n. 17; (103), 369 n. 26
ARCHYTAS
fr. (1), 163, 230, 337 n. 11; (3), 358 n. 29
ARISTOFAN
Broaștele (87), 281; (355), 371 n. 42; (1032), 341 n. 22
Norii (227-30), 314; (230), 104; (404-7), 333 n. 72; (627), 104
Pacea (832 sq.), 122, 241, 309
Viespile (472), 281
ARISTOFON
ap. Athen. (IV, *161*E) și D.L. (VIII, 38), 141
ARISTOTEL
Anal. Post. (90a18), 346 n. 65
Anal. Prior. (41a26), 349 n. 116

(75), 336 n. 10; (190-205), 345 n. 54; (190), 336 n. 10; (191), 336 n. 1, 336 n. 10; (192), 118, 336 n. 1, 336 n. 10; (195), 141, 336 n. 10; (201), 196, 342 n. 30, 351 n. 141; (207), 336 n. 10, 345 n. 54; (*Protr.* fr. II Ross, nu la Rose), 338 n. 26
[ARISTOTEL]
De Audibilibus (803b40), 164
Magna Moralia (1182a11), 210, 345 n. 47, 345 n. 52, 347 n. 78
De Mundo (396b20), 369 n. 15
MXG (977b1), 257
Problemata (915a25), 230; (916a24), 242; (916a33), 241; (934b35), 289; (937a14), 335 n. 28
ARISTOXENOS
Mus. 11 (36), 353 n. 176
fr. (ed. Wehrli) (1), 338 n. 28; (11a), 339 n. 3; (16), 132; (18), 136; (19), 338 n. 28; (19), 355 n. 202; (23), (24), 339 n. 15; (43), 336 n. 5; (90), 222
ap. Iambl. *V.P.* (137), 341 n. 28
ARIUS DIDYMOS
ap. Euseb. *P.E.* XV (20), 320, 322
ap. Stob. *Ecl.* 11 (1, 17), 367 n. 70; (7), 341 n. 27
ASCLEPIOS
In Metaph. (39, 21), 236
AUGUSTIN, S.
C.D. VIII (2), 90, 104, 324 n. 8
AULUS GELLIUS
IV (11, 1 sqq.), 141; (11, 9), 341 n. 10
Batrachomyomachia
(8), 281
BOETHIUS
Inst. Mus. 1 (10), 346 n. 66
CALLIMACHOS
fr. (9) (Pfeiffer 1923, pp. 43 sqq.), 56; (128 Schneider), 341 n. 10
CELSUS
VII (7, 3), 335 n. 29
CENSORINUS
De Die Natali IV (7), 87
VII (2), 354 n. 190
VIII (8), 351 n. 147; (11), 379 n. 110, 379 n. 111
CHALCIDIOS
In Tim. (279), 240, 360 n. 14
CHRYSIPPOS
ap. D.L VII (143), 343 n. 35
CICERO
Ac. I (4, 15), 323
II (37, 118), 99, 257, 324 n. 8; (39, 123), 266
De *Divinatione I* (3, 5), 255; (50P112), 70
De Finibus II (5, 15), 369 n. 15
V (29, 87), 181
N.D. I (5, 10), 336 n. 2; (10, 25), 90; (10, 26), 334 n. 13, 334 n. 17; (11, 27), 240, 342 n. 30; (11, 28), 258; (26, 74), 276
III (14, 35), 276
De Republica 1 (14, 22), 70
Tusc. V (3, 8), 127; (4, 10), 323
CLAUDIANUS MAMERTUS
De Statu Animae II (3), 215; (7), 357 n. 4
CLEANTHES
Hymn to Zeus (20 sq.), 371 n. 46
CLEMENT DIN ALEXANDRIA
Protrepticus (1, 16 Stählin), 311, 376 n. 95; (1, 49), 357 n. 4; (1, 50), 240; (1, 80), 383 n. 158
Stromateis (11, 40), 248 sq.; (11, 41), 55; (11, 41-2), 180; (11, 44), 180, 369 n. 21; (11, 184), 127; (11, 203), 126, 215; (11, 404), 369 n. 20
CRITIAS
fr. (25 DK), 367 n. 79
DEMETRIOS DIN MAGNESIA
ap. D.L. VIII (84), 223
DEMOCRIT
fr. (5), 327 n. 37; (7-9), 225, 367 n. 75; (34), 344 n. 45; (53), 284; (82), 281; (117), 269, 367 n. 75
DEMOSTHENES
De Corona (259), 381 n. 140
DERCYLLIDES
ap. Theon. Sm. (198, 14 H.), 54
DICAIARCHOS
fr. (ed. Wehrli) (7-12), 356 n. 212; (34), 340 n. 16
DIODOR
I (7), 327; (8), 367 n. 77
XII (9), 134
DIOGENES DIN APOLLONIA
fr. (2), 344 n. 45; (3), 112; (4, 5), 103; (5), 78, 364 n. 38
DIOGENES LAERTIOS
I (3), 95; (8), 348 n. 97; (12), 150; (13), 52; (22), 53; (23), 53, 54, 326 n. 15; (24), 57, 65; (25), 56; (120), 122
II (1), 70, 331 n. 46; (2), 69, 70, 328 n. 5, 328 n. 9; (3), 94, 324 n. 8; (8), 352 n. 153; (22), 276; (46), 340 n. 17
IV (13), 346 n. 64
V (1), 353 n. 160; (4), 127; (8), 122; (12), 162; (15), 120, 336 n. 5; (24), 138; (24 sqq.), 342 n. 34; (25), 167, 235; (36), 122; (46), 338 n. 28; (79), 358 n. 22
VII (143), 343 n. 35
VIII (3), 133, 134, 181; (7), 221; (8), 345 n. 49; (12), 143, 347 n. 82; (14), 346 n. 62; (20), 142; (24), 175, 342; (25), 351 n. 134, 352; (33), 141; (34), 138, 139, 141, 340; (40), 135; (46), 336 n. 2, 340 n. 18, 350; (48), 206, 344 n. 45; (54-5), 344 n. 46

DIOGENES LAERTIOS (*continuare*)
VIII (79), 358; (82), 230; (83), 236, 236 sq., 356 n. 211, 359 n. 1; (84), 221, 357 n. 3; (85), 226, 236, 357 n. 17
IX (1), 122, 274, 368 n. 5; (3), 275; (3-5), 368 n. 8; (5), 278 sq., 368 n. 5; (6), 368 n. 9, 368 n. 10, 369 n. 15; (7), 276, 318; (8), 300, 303, 380 n. 130; (9), 305; (9-11), 316; (15), 368 n. 5; (18), 249, 250, 253; (19), 257, 258, 265, 362 n. 22; (20), 248, 251, 366 n. 67; (32), 330 n. 40; (33), 331 n. 48, 336 n. 33; (38), 121
EMPEDOCLE
fr. (2, 7), 269; (8), 75; (14), 197; (17, 20), 212; (26, 5), 344 n. 45; (28), 77; (38, 4), 197; (42), 201; (52), 205; (62), 204; (96), 184, 217, 350 n. 133; (105), 220, 239; (109), 153, 217, 220, 239; (110, 10), 149, 360 n. 13; (112, 4), 148; (115), 220, 316; (127), 342 n. 29; (129), 124, 128; (132), 220; (133), 153, 220; (134), 343 n. 38; (134, 5), 333 n. 74, 344 n. 45; (137), 341 n. 22; (139), 342 n. 29; (140), 342 n. 29; (141), 341 n. 11, 342 n. 29
EPICHARMOS
fr. DK (2), 347 n. 88; (2, 12), 283; (12), 371 n. 47; (20), 341 n. 27; (57), 370 n. 39
EPICTET
II (8, 10), 343 n. 35
ESCHIL
Ag. (689), 371 n. 46; (750), 281; (1081), 371 n. 46; (1382), 329 n. 27
Cho. (515), 282
Pers. (363), 281
Pr. (40), 281; (88), 380 n. 128; (231), 282; (444), 269
Rug. (100-103), 256
Sept. (405), 371 n. 46; (517 sq.), 283; (829), 371 n. 46
fr. (70 Nauck), 381 n. 134; (379), 329 n. 27; (390), 369 n. 26
EUCLID
II (def. 2), 347 n. 83
VI (def. 2), 354 n. 187; (probl. 14), 354 n. 187
XIII (13), 191
Σ on XIII (V, 654 H.), 190
EUDEMOS
(fr. 65 Wehrli), 230, 358 n. 28; (fr. 133), 57; (fr. 134), 56; (fr. 134), 57; (fr. 135), 326 n. 14; (fr. 145), 70; (fr. 145), 84; (fr. 186), 351 n. 145; (fr. 88), 351 n. 145
EUDOROS
ap. Simpl. *Phys.* (181, 10), 175; (181, 28), 348 n. 93
EUDOXOS
ap. Porph. *V. P.* (7), 140
EURIPIDE
Bacch. (663), 281; (1064), 361 n. 19
Hel. (1014 sqq.), 380 n. 128
Herakl. F. (1341 sqq.), 255
Hipp. (952 sq.), 341 n. 22
Med (872), 282
Or. (25), 329 n. 27
Rhes. (924), 338 n. 22; (949), 338 n. 22
Suppl. (201 sqq.), 367 n. 79; (533 sq.), 244, 380 n. 128
Tro. (884), 350 n. 120; (916), 282
fr. (282 N.), 361 n. 20; (472), 254; (484), 327, 327 n. 38; (839), 364 n. 40, 380 n. 128; (877), 380 n. 128; (910), 328 n. 3, 344 n. 45; (944), 205, 353 n. 164; (971), 380 n. 128
EUSEBIOS
P. E. X (14, 11), 70
XV (20), 320
FAVORINUS
ap. D.L. II (1), 70
VIII (83), 236
GALEN
De Usu Partium X (4), 108, 335 n. 29
In Hippocr. de nat. hom. XV (25), 261, 361 n. 11
[GALEN]
Hist. Phil. (7), 362 n. 26
In Hippocr. de hum. I (1), 326 n. 15
[GEMINUS]
[*Isagoge*] (p. II Manitius), 360 n. 23
HERACLIDE
ap. D.L. I (12) (=fr. 87), 150
fr. (ed. Wehrli) (22), 127; (40), 126; (41), 126; (44), 127, 129; (88), 127, 150; (89), 127; (118-20), 357 n. 8
HERACLIT (*Sunt indicate cu litere cu corp gras pasajele în care autorul apare studiat în detaliu*)
fr. (1), 273, 274, 276, 280, **285**, 286, 287, 289, 292, 297, 308, 313, 371 n. 44, 372 n. 50, 372 n. 52; (2), 276, 277, **285**, 286, 287, 370 n. 31, 371 n. 47, 372 n. 52; (3), 318; (4), 313; (5), 310, 312; (6), 305, 317; (7), 375 n. 80; (8), 292; (9), 276, 296; (10), 301, 321-322, 373 n. 68, 374 n. 73; (12), 289, 304, 320; (13), 375 n. 82; (14), 381 n. 136; (15), 305, 312; (16), 311; (17), 276, 377 n. 99; (19), 276, 292; (21), 292, 313; (22), 276; (23), 296; (24), 310, **313**, 382 n. 154; (25), 315, 382 n. 154; (26), 373 n. 63, 382 n. 148; (27), 311, 313; (28), 277, 310, 311; (29), 276, 313, 382 n. 148; (30), 91, 288, **300**, 301, 306, 308, 309, 344 n. 45, 362 n. 25, 373 n. 69, 381 n. 132; (31), 281, 289, 300, **305**, 306; (32), **305**, 321, 381 n. 133; (33), 275; (34), 276, 285, 292, 369 n. 20, 371 n.

47; (35), 150, 279; (36), **289**, 300, 304 sq., 305, 312, 315, 322; (39), 281, 369 n. 18; (40), 122, 150, 252, **276**, 278, 279, 299, 371 n. 47; (41), 78, **286**, 306, 372 n. 54; (42), **277**, 369 n. 17, 375 n. 89; (43), 275; (44), 275; (45), 313; (46), 288, 299; (47), 315; (48), 375 n. 84; (49), 275; (49a), 321, 379 n. 116; (50), 278, **285**, 289, 293, 372 n. 52; (51), **293**, 303, 373 n. 68, 373 n. 69, 374 n. 72; (52), 382 n. 150; (53), 295, **296**, 310, 373 n. 69; (54), 293, 375 n. 78; (55), 287, 377 n. 99; (56), 276, 369 n. 22, 375 n. 78; (57), 277, 294, 317, 374 n. 75; (58), 294, 373 n. 69, 374 n. 76; (59), 295, 373 n. 69; (60), 294, 373 n. 69, 382 n. 150; (61), 296, 373 n. 69, 375 n. 82; (62), 305, 313, 321; (63), 313, 316; (64), **286**, 287, 306, 310, 364 n. 38, 371 n. 44, 372 n. 54, 372 n. 60, 380 n. 123; (65), 301, 311; (66), 301, 310, 311; (67), **295**, 296, 301, 310, 314, 375 n. 80; (68), 312, 382 n. 144; (69), 382 n. 143; (70), 276; (72), 276, 280, 285, 371 n. 44, 377 n. 99; (73), 286; (74), 369 n. 29; (75), 287, 372 n. 57; (76), 300, 304, 377 n. 101; (77), 289, 315, 373 n. 64; (78), 268, 277, 310; (79), 277, 310; (80), **297**, 310, 373 n. 68, 374 n. 72; (81), 279; (83), 277; (84a), 295, 296, 377 n. 99; (84b), 375 n. 83; (85), 289, 310, 276; (87), 281; (88), 296, 299, 314, 322; (89), 372 n. 51; (90), 288, 302, **303-304**, 306, 308; (91), 294; (92), 277; (93), 277; (94), **306**, 310, 311, 317; (96), 313; (97), 276; (98), 313, 382 n. 147; (99), 317; (100), 377 n. 100; (101), **279-280**, 276, 278, 369 n. 29; (101a), 287, 377 n. 99; (102), 277, 294, 296, 310; (103), 242, 285; (104), 276, 299, 378 n. 104; (106), 369 n. 19; (107), **278**, 287, 299, 370 n. 41, 377 n. 99; (108), 281, 310; (110), 289, 296; (111), 270, 296; (113), 371 n. 47; (114), 275, **285**, 285, 310, 372 n. 58, 378 n. 103; (115), 382 n. 153; (116), 370 n. 31; (117), 289, 315; (118), 289; (119), 316; (120), 380 n. 126; (121), 368 n. 11; (123), 293, 329 n. 22, 370 n. 34, 375 n. 78; (125), 298; (126), 296, 314; (129), 122, 279, 337 n. 1, 337 n. 3; (136), 382 n. 154

HERACLITUS HOMERICUS
Qu Hom. (24), 321

HERMEIAS
Irris. (10), 331 n. 42

HERODOROS DIN HERACLEA
ap. Athen. 11 (50, 57 sq.), 352 n. 153

HERODOT
I (17 sqq.), 324; (30), 128, 150; (61), 277; (62, 2), 282; (74), 53; (75), 53, 56, 281; (95, 1), 282; (116, 5), 282; (117, 1), 282; (120, 2), 282; (120, 5), 282; (130), 53; (141), 281, 284; (143, 2), 282; (146), 55; (170), 56
II (12), 364 n. 42; (25), 65; (48), 382 n. 142; (53), 361 n. 16; (81), 124, 339 n. 4; (109), 70, 283, 324 n. 10; (123), 124, 339 n. 4
III (99, 2), 282; (119, 1), 284; (125 sqq.), 238; (131-2), 339 n. 8; (142, 5), 281; (146, 3), 282; (148, 1), 281
IV (8, 2), 281; (14), 124; (25), 353 n. 166; (28, 2), 281; (42), 353 n. 166; (93-4), 123; (95), 117; (138, 1), 282; (151), 279
V (36, 4), 281
VII (36, 3), 283; (42), 380 n. 123; (50, 2), 367 n. 74; (93), 281; (142), 279; (158, 5), 281
VIII (6, 2), 282; (68), 284; (100, 1), 281; (100, 3), 282; (115), 330 n. 41

HESIOD
Erga (78), 281; (106), 281; (109 sqq.), 269; (121-5), 313; (789), 281
Theog. (27), 367 n. 69; (74), 378 n. 104; (124), 369 n. 19; (126-7), 106; (229), 281; (885), 378 n. 104; (890), 281

HIERONYMOS DIN RHODOS
ap. D.L. I (27), 56, 57

HIPPOLIT
Refutatio I (1, 2), 334; (1, 3), 265; (1, 4), 105, 107; (1, 5), 106; (1, 6), 108, 109; (1, 8), 109; (2, 2), 208, 348 n. 95; (2, 12), 180, 339 n. 3; (2, 14), 340 n. 8; (6, 1), 75, 324 n. 8; (6, 2), 331 n. 42; (6, 3), 84; (6, 4), 79, , 81; (6, 5), 91, 333 n. 72; (6, 6), 86; (6, 7), 88; (7, 1), 97, 98, 104; (13, 2), 333 n. 78; (14, 2), 257; (14, 3), 261, 265; (14, 4-6), 263; (15), 223-224
IX (8, 1), 272; (9), 293; (10), 311, 372 n. 60; (10, 8), 273

HOMER
Iliada I (530), 256; (545), 370 n. 37
II (485-6), 367 n. 74
III (21), 371 n. 47; (30), 371 n. 47; (277), 311; (396), 371 n. 47
IV (88), 279
V (590, 669, 711), 371 n. 47
VI (132), 381 n. 140
VII (99), 262
VIII (305), 362 n. 24
IX (600), 362 n. 23
XI (225), 370 n. 38
XIV (200), 61; (201), 61, 376 n. 97; (246), 61, 376 n. 97
XV (187 sqq.), 378 n. 104; (393), 281
XVI (150), 334 n. 15
XVII (547), 365 n. 56; (551), 365 n. 56
XVIII (107), 375 n. 87; (309), 374 n. 72, 375 n. 89; (399), 61
XXI (196), 61, 265

HOMER (*continuare*)
Odyssea I (56), 281
V (248), 159
VIII (14), 362 n. 24
X (303), 329 n. 20; (469), 325 n. 3
XI (100), 370 n. 32
XV (90), 370 n. 32
XIX (246), 84
XXII (347), 278
Σ on *Il.* (XI, 27), 365 n. 56
IAMBLICHOS
De Comm. Math. Sc. (76, 16 sqq. Festa), 144
In Nicom. (77. 9 P.), 348 n. 90; (109, 9), 222
Protrepticos (9), 336 n. 10, 338 n. 26
V. P. (19), 181; (25), 142; (72), 118; (81), 144; (85), 141; (87), 144; (88), 159, 190, 336 n. 3; (94), 118; (104), 359 n. 1; (115), 346 n. 66; (137), 341 n. 28; (148), 350 n. 130; (150), 346 n. 69; (151), 181; (154), 181; (177), 134; (197), 358 n. 22; (199), 336 n. 12; (231 sqq.), 341 n. 10; (248), 340 n. 18; (249), 136; (251), 136; (252 sq.), 136; (257), 222, 356 n. 1; (267), 223, 359 n. 1
V (15), 312
[IAMBLICHOS]
Theologumena Arithmeticae. Vezi sub titlul operei
Imnuri homerice
Demeter (210), 376 n. 95; (480 sqq.), 341 n. 24
Hermes (317), 281
ION DIN CHIOS
fr. (1), 123; (2), 118, 122, 340 n. 3; (4), 122, 337 n. 2
ISAIA
XXIX (15), 311
ISOCRATE
Busiris (28), 126; (29), 118
Panegyricus (157), 371 n. 42
IUVENAL
X (28 sqq.), 368 n. 9
ÎNȚELEPCIUNEA LUI SOLOMON
XI (20), 356 n. 207
LACTANTIUS
De Opif. Dei (17, 6), 335 n. 28
LASUS
fr. (I Diehl), 159
LEUCIP
ap. D.L. IX (33), 336 n. 33
fr. (2), 284
LUCIAN
De Sacrif. (6), 334 n. 15
Vit. Auct. (14), 368 n. 9
LUCRETIUS
I (639), 276
V (805 sq.), 262
LYDOS
De Mensibus (p. 21 W.), 181; (pp. 99-100 W.), 126, 340 n. 8, 341 n. 10
MACROBIUS
S. Scip. (5), 207; (149, 19), 216, 315, 346 n. 66
MARCU, S.
VIII (18), 292
MARCUS AURELIUS
IV (46), 369 n. 29
V (27), 343 n. 35
VI (42), 287, 372 n. 57
MATEI, S.
X (39), 292
XIII (35), 365 n. 45
MELISSOS
fr. (2; 3; 4), 231, 359 n. 1
MIMNERM
fr. (10 D.), 318
MNESIMACHOS
ap. D.L. (8, 37), 141
MOSCHOS
fr. (6 N.), 367 n. 79
NICANDRU
Alex. (302), 331 n. 41
Ther. (355; 392), 331 n. 41
NICOMACHOS
Arithm. II (6 și 7), 186
Harmon. (245 sqq. Jan), 346 n. 66; (252), 353 n. 176
OENOPIDES DIN CHIOS
ap. Procl. *in Euclid.* (283, 9), 347 n. 83
OLYMPIODOROS
De Arte Sacr. (24), 261
ONESICRITOS
ap. Strab. XV (716), 140
Orphica
fr. (p. 52 Kern), 341 n. 25
Hymn. 87 (3), 350 n. 120
OVIDIU
Trist. IV (3, 1-2), 56
PARMENIDE
fr. (1, 15), 282; (4, 3-4), 368 n. 7; (5), 372 n. 49; (6, 4), 268; (6, 8-10), 368 n. 7; (8, 44), 363 n. 33; (8, 50), 282; (8, 57-8), 368 n. 7; (12, 3), 78
PHILISTION
fr. (4 W.), 246
PHILOLAOS
fr. (1), 227; (6), 346 n. 65; (8), 348 n. 90; (12), 190; (14), 216, 228; (14-15), 337 n. 13; (22), 216
ap. Anon. Lond. (18, 8 sqq.), 197, 351 n. 140
PHILON
De Aet. Mund. (21), 382 n. 151
De Opif. Mund. XIII (44), 242
De Vit. Mos. 1 (6), 382 n. 150
PHILOPONOS
De Anima (9, 9), 335 n. 20; (87, 11), 289; (88), 359 n. 1; (88, 11), 359 n. 4

PINDAR
Isth. V (13), 282; (14), 147; (26), 282; (28), 338 n. 22
Nem IV (31), 283; (44 sq.), 159
Ol. II (22), 283; (83-6), 369 n. 24
VII (21), 281
VIII (4), 282
Pyth. II (66), 281
III (61), 148
IV (59), 281; (101), 281; (132), 281
VIII (38), 282
X (54), 281
fr. (131 Schr.), 356 n. 217, 357 n. 4, 372 n. 58
PLATON
Alcibiades I (Σ on 121E), 359 n. 1
Apologia (21B), 370 n. 33; (34B), 282
Banchetul (186D), 290; (186E), 330 n. 31; (187A), 373 n. 68; (207D), 308
Charmides (156D), 123
Cratylos (386A), 367 n. 80; (400C), 216; (401D), 298; (402A), 298; (402A), 320; (402B), 376 n. 97; (409A), 352 n. 154; (413B-C), 288; (413B-C), 311; (413B), 301; (413C), 310
Epinomis (977B), 352 n. 150; (981C), 350; (983A), 353 n. 171; (984E-985A), 192
Epistole VII (338C), 358 n. 23
Gorgias (493A), 216; (507E), 153, 212
Legile (782c), 341 n. 22; (889A), 112; (895E), 360 n. 16; (898A), 244; (899B), 64
Lysis (214B), 328 n. 3
Menon (76A), 153; (80D), 366 n. 66; (81A, C), 153
Phaidon (57A), 355 n. 202; (61D), 215; (61E), 227, 355 n. 204; (62B), 337, 337 n. 12, 355 n. 204; (63E), 151; (81B), 216; (81D), 216; (86B), 214; (88D), 215; (96A), 328 n. 3; (96B), 240; (99B), 206; (107D), 316; (108E), 85; (109A-110B), 350 n. 126; (110B), 206, 353 n. 168; (111D), 205; (113B), 343 n. 35
Phaidros (245C), 241; (247A), 353 n. 165
Philebos (24B), 343 n. 44; (28D), 372 n. 54; (43A), 379 n. 115
Protagoras (320C sqq.), 367 n. 78; (343A), 55
Republica (431 sqq.), 219; (498A), 317; (500C), 153, 284; (525D), 155; (527B), 155; (529D), 156, 337, 337 n. 10; (530D), 120, 125, 164; (531A), 159; (581C), 127; (600B), 116, 129
Sofistul (242C-D), 252; (242D), 303, 378 n. 106; (242E), 293
Theaitetos (147D), 349 n. 116; (151E), 330 n. 36; (152A), 367 n. 80; (152E), 376 n. 97; (155D), 323; (160D), 298; (174A), 56; (176A), 341 n. 27; (179D sqq.), 275; (179E), 376 n. 97; (180B), 369 n. 16; (180C-D, 181A), 376 n. 97; (182A), 329 n. 15
Timaios (22B-C), 263; (30A), 232; (34B-C), 218; (35B sqq.), 156; (36E), 218; (37D), E, 38B, C), 232; (39C), 233, 359 n. 2; (39D), 198; (40A), 245; (40B-C), 204; (41C), 360 n. 14; (41E), 204; (43D-E), 243; (45D), 362 n. 26; (47B-C), 153; (50E), 375 n. 80; (52D), 232; (58D), 350; (67B), 164; (80A), 164
PLINIU
N.H. II (12, 53), 53; (31), 70; (187), 324 n. 8
V (112), 323 n. 2
XVIII (118), 139
XXV (5), 181
XXX (2), 181
XXXV (77), 339 n. 6
XXXVI (82), 57
PLOTIN
Enn. IV (8), 276
PLUTARH
Adv. Colot. (1118C), 279
Aqu. et Ign. Comp. (957A), 383 n. 158
Conv. (147A), 57
De Am. Prol. (494C), 87
De An. Procr. (1012D), 349 n. 112; (1012E), 180
De Aud. Poet. (17E), 366 n. 62
De Def. Orac (415F), 301; (422B, D), 222
De E (390A), 350 n. 128; (392B), 320; (392B-C), 294; (392C), 377 n. 101
De Fortuna (98c), 383 n. 158
De Is. et Os. (34), 60
De Prim. Frig. (947F), 100
De Pyth. Orac. (402F), 326 n. 15
De Ser. Num. Vind. (559C), 320
De Soll. Anim. (982C), 87
De Superst. (116C), 286, 372 n. 51
Qu. Conv. (727D), 332 n. 67; (727-8), 340 n. 7; (729C), 341 n. 20; (730E), 86
Qu. Nat. (912A), 320; (912C), 298
Qu. Plat. (1003C), 190; (1007C), 233
V. Lyc. (25), 362 n. 26
V. Sol. (2), 56
[PLUTARH]
Strom. (II), 79, 84, 86, 91; (III), 105, 334 n. 13; (IV), 255, 261, 263, 265, 364 n. 36; (X), 335 n. 28
De Vita Hom. (4), 375 n. 78
POLYBIOS
II (39, 1-4), 340
PORFIR
De Abst. I (15), 145; (23), 145; (26), 126, 145
II (4), 145; (28), 145
III (26), 145
De Antr Nymph. (19), 139
V.P. (6), 181, 339 n. 3; (7), 140; (9), 132; (12), 181, 339 n. 3; (15), 142; (18), 339 n. 10; (19), 118, 140; (20), 346 n. 69;

PORFIR (*continuare*)
VP (30), 353 n. 174; (37), 144; (41), 181; (43), 141; (44), 180, 340 n. 8; (54), 340 n. 18; (57), 135; (57 sqq.), 136; (85), 141
Quaest. Hom.
ad Il. IV, 4 (1, 69, 6 Schrader), 294
ad Il. XIV, 200 (1, 190 Schrader), 285
In Ptolem. Harm. (31, 1 Düring), 160
PRATINAS
fr. (4*b* Diehl), 159
PROCLOS
In Eucl. (p. 61 Friedl.), 159; (65), 190; (65, 3 sqq.), 57; (97), 187; (250, 20 sqq.), 326 n. 15
In Tim. (III, p. 141, II Diehl), 204; (III, 143, 26), 204
PTOLEMEU
Harmon. I (8), 346 n. 67
II (12), 346 n. 67
SABINUS
ap. Galen. *in Hippocr. de nat. hom.* (XV, 25), 261
SCRIERI HIPPOCRATICE
De Hebd. (IX, 436 L.), 354 n. 190
De Loc. in Hom. (VI, 276 L.), 243
De Morb. Sacr. (VI, 364 L.), 381 n. 139
De Nat. Hom. (VI, 32 L.), 261, 326, 335 n. 20
De Nat. Pueri (VII, 488 L.), 330 n. 40
De Vet. Med (1, 572 L.), 237, 359 n. 7; (1, 620 L.), 328 n. 3
De Victu (VI, 472 L.), 327 n. 34; (VI, 492 L.), 373 n. 68; (VI, 492-3 L.), 242; (VI, 640 L.), 356 n. 217
SENECA
De Tranq. XV (2), 368 n. 9
Epist. (58, 23), 321; (108, 17 sqq.), 341 n. 19
Quaest. Nat. II (18), 333 n. 72; (56), 380 n. 123
SEXTUS
Adv. Math. I (95), 354 n. 181
IV (4 sq.), 349 n. 113
VII (14), 361 n. 11; (49), 361 n. 11, 366 n. 62; (49 sqq.), 267; (51), 367 n. 71; (65), 328 n. 4; (99), 187, 349 n. 113; (110), 267, 361 n. 11, 366 n. 62; (126 sqq.), 287, 372 n. 56; (127), 288; (132), 370 n. 40
VIII (325 sqq.), 367 n. 71; (326), 366 n. 62
IX (127), 196, 342 n. 30
X (280), 349 n. 108; (281), 188, 349 n. 113; (282), 187; (313), 261
Pyrrh. I (55), 375 n. 82; (223-4), 251; (225), 257
II (18), 366 n. 62
III (19), 349 n. 113; (154), 349 n. 113; (155), 209; (230), 313
SIMONIDES
fr. 4 Diehl (1 și 6), 372 n. 53
SIMPLICIUS
Cat. (412, 26), 297
De Anima (32, 3), 359 n. 1; (32, 6), 359 n. 4; (68, 10), 350 n. 133
De Caelo (202, 13), 90; (202, 14), 89; (386, 22), 345 n. 54; (468, 27), 353 n. 174; (471, 4), 81; (471, 5), 353 n. 175; (511, 25), 199; (512, 9 sqq.), 203, 351 n. 144; (512, 12), 201; (515, 25), 351 n. 148; (522, 7), 251, 361 n. 11; (532, 6 sqq.), 332 n. 59; (557, 10), 69; (615, 15), 89; (615, 20), 334; (621, 9), 350 n. 121
Phys. (22, 26 sqq.), 361 n. 15; (22, 29 sq. Diels), 251; (23, 16), 257; (23, 21 sqq.), 380 n. 130; (23, 32), 326 n. 15; (23, 33), 221, 288; (23, 33-24, 4), 301, 378 n. 107; (24, 4), 379 n. 113; (24, 13), 71; (24, 14), 324 n. 8; (24, 16), 91; (24, 21), 329 n. 18; (24, 26), 98, 324 n. 8; (25, 11), 327 n. 29; (61), 345 n. 60; (70, 16), 69; (77, 31), 321; (149, 32), 334 n. 4; (150, 20), 330 n. 33; (150, 22), 72; (150, 24), 329 n. 15; (181, 10), 175; (181, 28), 348, 348 n. 93; (455, 20), 347 n. 87; (651, 26), 195; (732, 26), 341 n. 13, 351 n. 145; (1121, 5), 90; (1165, 27), 191; (1165, 34), 353 n. 160; (1313, 8), 321; (1313, 11), 376 n. 96
SOFOCLE
Ajax (35), 330 n. 31
Antig. (332 sqq.), 269
El. (59), 281; (466), 282
O.C. (1163), 282
O.T. (84), 383 n. 156
Phil. (352), 282; (730), 282
Trach. (1), 281; (101), 311; (473), 341 n. 27
fr. (558N., 615P.), 353 n. 165
SOLON
fr. (19 Diehl), 354 n. 190
STESICHOROS
fr. (6 Diehl), 318; (11, 1), 281
STOBAIOS
Ecl. I (1, 29b), 89; (18, 1c), 196, 345 n. 54
II (1, 17), 367 n. 70
III (1, 172), 369 n. 18; (20, 53), 368 n. 9
STRABON
I (p. 7C.), 70, 324 n. 8; (49), 364 n. 42
VI (p. 263C.), 134; (280), 358 n. 22
XIV (632), 274; (638), 158; (642), 369 n. 15
XV (716), 140
SUDA
47, 73, 320
THEMISTIOS
In de an. (p. 59, 8 Spengel), 349 n. 112
THEO DIN SMYRNA
(p. 14 Hiller), 371 n. 42; (22), 174; (50), 164; (56), 161; (57), 161; (61), 163; (97), 195; (106), 185; (140 sq.), 354 n. 178; (150), 354 n. 182; (198), 54

THEODORET
IV (5), 257, 261; (22), 383 n. 162
THEOFRAST
De Igne (44), 79, 330 n. 37
De Sensu (25 sq.), 238; (42), 104
ap. D.L. IX (6), 368 n. 9
ap. Simpl. *de cael.* (615, 13), 324 n. 8
ap. Simpl. *phys.* (22, 26), 258; (23, 21 sqq.), 380 n. 130; (23, 33), 221, 288; (24, 4), 357 n. 3; (24, 14), 324 n. 8; (24, 26), 324 n. 8; (24, 31), 334 n. 13
fr. 89 (p. 189 Wimmer), 165
THEOGNIS
(141-2), 367 n. 74; (254), 281; (415), 279; (417 sq.), 283
Theologumena Arithmeticae
(p. 53 de Falco), 158; (84; 85), 185, 358 n. 21
THUCYDIDES
I (1, 3), 359 n. 6; (22, 1), 281; (97), 281
II (50), 281
VI (46, 5), 281
VII (56, 4), 282
TIMAIOS
fr. (133 Jacoby *ap. Clem. Str.* 1, 64), 248 sq.
TIMON
ap. D.L. IX (6), 369 n. 15
TYRTAIOS
fr. (9, 1 Diehl), 282
VARRO
ap. Augustin. *C.D.* VII (17), 367 n. 70
VERGILIUS
Geor. III (271 sqq.), 334 n. 15
Versuri de aur
(47 sq.), 346 n. 69
VITRUVIUS
praef. VII (14), 230
XANTHUS DIN LYDIA
ap. Strab. I (49), 364 n. 42
XENOFAN (*Literele cu corp gras indică pasajele în care autorul apare studiat în detaliu.*)
fr. (1), 247, 250, 256; (2), 250; (3), 250; (7), 122, 249, 253, 281; (8), 248, 249; (10), 254; (11), 254, 256; (14), 250, 254, 256, 259, 260; (15), 254, 256; (16), 254, 255, 256; (17), 361 n. 18; (18), 256, 269; (21*a*), 251; (22), 247, 251; (23), 255, 256, 256, 362 n. 24; (24), 255, 256, 362 n. 22; (25), 255, 256, 259 sq., 364 n. 38; (26), 256, 259, 260; (27), 261, 261; (28), 251, 364 n. 36; (29), 261; (30), 265; (32), 266; (33), 261, 262; (34), 256 sq., 267, 267, 268, 269, 366 n. 62, 369 n. 23; (35), 268; (36), 268; (37), 365 n. 46; (38), 256 sq., 270; (40), 269; (42), 251
XENOPHON
Anab. III (2, 17), 381 n. 139
Mem. I (1, 11), 328 n. 3

II. INDEX GENERAL

Abaris, 158, 220
abstracția, exprimată prin adjectiv și articol, ambiguitatea a., 73, 95, 173
abstracția, nivelul la care au ajuns grecii, 47 sq.; numărului, nerecunoscută de pitagoricieni, 173
abținerea de la consumul cărnii animale, pitagoreică, 140 sqq.; lucrarea lui Porfir despre a., 145
Academia lui Platon, 29
Academia, Școala, 37
același, sensul la Heraclit, 295, 311
actualitate și potențialitate, la Aristotel, 30
Acusmata (*Symbola*), pitagoreică, 138 sqq., 141
acusmaticii, 143 sqq.
adevărul, rostirea sa legată de Pitagora și persi, 181
Adrastos, despre teoria muzicală pitagoreică, 164
aer (ἀήρ): istoria timpurie a termenului, 101; respins întâi de Empedocle dintre elemente, 300; ca vapori, 74; la Heraclit, 300, 377 n. 101; a. ca formă mai puțin pură a *aither*-lui, 309, 314 sq.; a. în cosmologia lui Anaximandru, 80; a. și *pneuma*, la Anaximene, 104, 335 n. 18; a. rămâne invizibil dar este transparent, 331 n. 48
aerul (vezi și *aer*), a. ca zeu, la Aristofan, 104; solidificat la Empedocle, 107; ca *arche* la Anaximene, 94 sqq.; ca izvor al vieții în credințele populare, 103, 315; divin, 104; la Anaximene, substanță atât a sufletului uman, cât și a universului divin, 104 sq., 149; paralela cu sufletul uman la Diogenes din Apollonia, 309; înconjurător la Anaximene și Diogenes din Apollonia, 309
Aethalides, și Pitagora, 127, 337 n. 6
Aëtius, ca izvor de informații, 19
Afrodita, 41, 67
Agathemeros, 328 n. 5
Ahriman (Areimanios), 178
Ahuna Vairya, 319
Ahura Mazdah, natura lui, 181 sq.
Aion, 382 n. 150
aither, 307, 309, 314 sq., 380 n. 128; la Parmenide, 107; substanță a *daimones* la Platon, Epinomis, 192-193; la Aristotel, 192; a. ca al cincilea element, 191, 192; a. echivalat cu Zeus, 319
al cincilea element. *Vezi* elemente
Alexandria, 33
Alexandru cel Mare, 32
[Alexandru din Afrodisia], despre explicația lui Aristotel asupra doctrinei pitagoreice asupra generării din numere, 183
Alexandru Polyhistor, 149, 175, 342 n. 34; și comentariile pitagoreice, 178, 182, 203
Alexis (poet comic), 141, 142
Alkmaion din Crotona, 167 sq., 176, 216 sq., 235 sqq.
  tratatul lui Aristotel despre, 168
  data nașterii, 183 sqq., 235 sq., 359 n. 3, 359 n. 5; relația cu Pitagora, 235; scrierile, 237; domeniu de interes, 236, 237; originalitatea, 246
  interesul medical, 217, 236; abordarea empirică, 237, 238, 240, 246; fiziologia rezumată de Teofrast, 238
  explicația simțurilor, 239; creierul ca organ central, 239, 240; auzul, 240; somnul, 240; rezumatul lui Teofrast, 236; diferența dintre senzație și gândire, 239
  doctrina opușilor, 167 sq., 235; perechile sale care nu sunt enumerate, 176, 237; aplicarea lor la umanitate, 237 sq.; sănătatea depinde de echilibrul între opuși, 217, 238, 291
  despre suflet, 243 sqq.; în mișcare veșnică, deci divin, 217, 240; cosmosul animat de materia însuflețită, 244; prin mișcarea circulară, 243; mișcarea împiedicată de materia mai brută a corpului, 244; soarta după moarte, 243 sqq.; lipsa evidențelor în favoarea credinței în transmigrație, 243 sq.; sau în sufletul care întrupează *daimon*-ul, 244
  opinia umană diferită de certitudinea divină, 237, 267
  astronomia, 245; vidul identificat cu aerul, 240, 351 n. 142
  relația cu Empedocle, 239, 246; cu Anaxagora, 246; cu Platon, 243
Allan, D. J., 376 n. 98
Allman, G. J., 325 n. 1
Alyattes din Lydia, 44 sq., 53
Amasis, 133
ambiguitatea oracolelor, 277
Anacreon, 133
Anatolios, citat,, 205
Anaxagora, 26, 78, 83, 98, 201, 206, 209, 245, 330 n. 32; Mintea la Anaxagora, 26, 112, 378 n. 104, 381 n. 133; tratând despre locuințele de pe lună, 352 n. 153; descoperind iluminarea solară a lunii, 201
Anaximandru, 51, 67, 69 sqq., 97 sq., 197, 206, 231; formarea lui, 43; spiritul ionian al lui *historie*, 51; data nașterii, 69; nu este menționat înainte de Aristotel, 69; plăcerea călătoriei, 70; statuia sa recunoscută, 70, 328 n. 8

lucrările, 69, 70, 71; harta sa, 69, 332 n. 58; ceasul său solar, 70
concepțiile cosmogonice, 71 sqq., 79 sqq.; despre materia de bază a universului, 197; explicația dată *genesis*-ei, 71; opușii, 72 sqq.; lucrurile mai degrabă decât calitățile, 73; căldura, agent prim al *genesis*-ei, 81; *gonimon*-ul lui, 79, 196; *arche* Nelimitatul, 71; în mișcare eternă, 80; formarea cosmosului ca o «separare reciprocă», 79 sqq.; «nedreptatea» elementelor, 71 sq., 73, 85; comparația cu Heraclit, 297, 300; înțelesul lui *apeiron*, 74, 75 sqq.; natura lui *apeiron*, 91, 192; *apeiron* ca nedefinit de mare și fără început în timp, 231 sq.; *apeiron* material, 174; *apeiron* viu și divin, 94, 309; *apeiron* echivalat cu amestecul din doctrinele lui Empedocle și Anaxagora, 328 n. 12; *apeiron*, dacă este de fapt un amestec, 77 sq., 329 n. 29; importanța absolută a focului în fața apei, 85 sq.; sfârșitul cosmosului, 85, 332 n. 61
cosmologia: baza ei numerică, 158; realizările astronomice, 70; formarea corpurilor cerești, 81 sq.; dimensiunile obiectelor cerești, 82 sq.; soarele, luna, eclipsele, 55, 81; forma și poziția pământului, 83; respingerea teoriei că pământul este susținut, 84; afirmarea poziției că pământul este în mișcare, 84; originea mării, 80; eventual marea se va evapora, 80, 85, 263; «lumi nenumărate», 88 sqq.; zeii ἄπειροι οὐρανοί, 92
meteorologia, 90; vânturile și ploaia, 88
originea vieții, 86 sqq.
Anaximene, 51, 197, 344 n. 45; formarea lui, 43; data nașterii și scrierile, 94; folosirea analogiei, 108 sq.; relația cu Anaximandru, 94; influența asupra lui Xenofan, 265; deducerea caracterului său, 109 sq.; nici o mențiune despre el înainte de Aristotel, 69
cosmologia: nici un fel de detaliere a sistemului său, 106; influența cosmogoniilor mitice, 106; materialul de bază al universului, 197; *arche*, ca aer la el, 94 sq.; *arche* viu, nemuritor și etern, 102; *arche* în mișcare veșnică, 102, 104; *psyche* este sursa sa de mișcare, 102; asocierea dintre aer și viață (*psyche*), 102; motive raționale pentru alegerea aerului, 97 sqq.; motive inconștiente sau tradiționale, 102 sqq.; fără o alegere retrogresivă, 95; rarefierea și condensarea aerului, 97 sqq., 303; explicațiile date de Simplicius și Hippolit, 98; evidențe naturale ale procesului, 100; legătura cu doctrina opușilor a lui Anaximene, 100; «vlăstarele» aerului, celelalte elemente, 99; dificultatea producerii focului din aer *via* pământ, 106; analogia între aerul cosmic și sufletul uman, 104, 149, 286
formarea lumii naturale: lipsa evidențelor, 99; pământul, forma și poziția sa, 105; corpurile cerești care își au originea din pământ, 106; stelele cu natură de foc ce conțin corpuri de pământ, 106; fixate în substanța cristalină sau precum frunzele din foc, 107; distincții posibile între planete și stele fixe, 107; la mare distanță de pământ, 109; soarele plat precum o frunză, 107; eclipse, 106 sq.; universul este de fapt emisferic, 109; corpurile cerești au o revoluție în jurul pământului, nu sub el, 108; probabil nu era conceput ca divin, 104; meteorologia, 109
Aristotel îl pune în contrast implicit cu pluraliștii, 98; explicarea schimbării, 97; reducerea diferențelor calitative la cele cantitative, 101 sq.
Andronikos, editorul lui Aristotel, 361 n. 10
animalele, criteriul de diferențiere față de oameni la Alkmaion, 239
animarea naturii, credință generală în, 240
anim(at)ism, 63, 65, 240
anotimpuri, ciclul a., 74, 242, 300
Antiochos, învățătorul lui Cicero, 37
anti-pământul, inventat de Pitagora, 155, 199 sqq., 202; atribuit lui Philolaos, 200; lui Hiketas, 226; însemnând luna, 203
Antiphanes, 141
Antistenes din Rodos, *Succesiunile*; despre Heraclit, 368 n. 10
antropomorfism, abandonat de milesieni, 52; atacat de Xenofan, 254 sqq.
apa, importanța ei în culturile riviere din Egipt și Mesopotamia, 60; relația cu viața în gândirea antică și modernă, 68; asociată cu nebunia, la Heraclit, 289. *Vezi și* Thales
apeiron (ἄπειρον), 72; utilizările cuvântului analizate de Aristotel, 75; nu neapărat «infinit», 259, 364 n. 36; din părți nediferențiabile, 76 sq.; «neavând nici început, nici sfârșit» (Mellisos), 231; folosit despre sfere sau inele de purtat pe deget, 77; a. și aspectele sale temporale, 200; sensul temporal și spațial nediferențiate, 231; divin, 78; discuția datorată lui Aristotel, 173; ca explicație a zeului lui Xenofan, 257 sq.; εἰς ἄπειρον «nedefinit», 257, 266, 366 n. 59. *Vezi și* Anaximandru
apokrisis sau *ekkrisis* (separare) ca un proces cosmogonic, 79 sqq., 88, 97; a seminței în pântec, 79
Apollo, 42, 52; în special ca patron al pitagoricienilor, 150, 151; la Empedocle, 343 n. 36; Hiperboreanul, identificarea lui Pitagora cu el, 117, 166; Delficul, caracterizat de Heraclit, 277
Apollodoros, cronolog, 53; metoda fixării, *floruit*, 55; despre data nașterii lui Anaximandru, 69; a lui Xenofan, 248; a lui Heraclit, 274

Apollonia, colonia milesiană, 70
Apollonios din Tyana, 130
Apsu, principiul masculin la babilonieni, 61
Aratos citat de Sf. Pavel, 38
arche (ἀρχή) căutarea ei timpurie, 43; termen folosit prima oară de Anaximandru, 72; înțelesurile sale, 59; divinitatea sa, 78, 102, 329 n. 29; ca rezervor a tuturor celor existente, 74, 329 n. 19; cauza schimbărilor în, 63; recunoscut ca explicație viabilă la Anaximene, 102 sqq., 309; a. ca forță conștient orientată, 78; a. la milesieni, totdeauna un intermediar între opusi, 302; a. legată de lume precum sufletul de corp, 218; la Alkmaion, nu există a., 237; la Anaximandru, 71 sq.; la Anaximene, 95; la Hippasos, 221; la pitagoricieni, a. = începutul seriei numerice, unitatea, 174; la Xenofan, 257
Archedemos, 230
Archelaos, 206
Archilochos, 278; criticat de Heraclit, 276, 277, 369 n. 17, 375 n. 89
Archippos din Tarent, pitagorician, 136
Archytas din Tarent, 115, 136, 193, 222, 229 sqq., 337 n. 11; data nașterii, 229; prietenia cu Platon, 229; extinderea interesului său, 230 sq.; viața publică, 229; posibila influență asupra *Republicii* lui Platon, 229; contribuții la matematică, 204, 230, 358 n. 25; despre extensiunea infinitului, 230; despre decadă, 185 sq.; aplicații mecanice, 230; teoriile sunetului, 163 sqq.; raporturile gamelor muzicale determinate, 230; biologia, 231; originalitatea fragmentelor, 230, 358 n. 27; despre calcul ca forță dominatoare în natură și morală, 231
Areimanios, 348 n. 97
arete (ἀρετή) ca bunăstare a sufletului, 219
Aristarchos, teoria sa heliocentrică, 203, 205
Aristeas din Proconnesus, 123
aristocrația, în sensul literar, sub constituția lui Pitagora, 134
aristocrații, caracterul lor în secolul al VI-lea, 250
Aristofan, 28, 104, 333 n. 72
Aristofon (poet comic), 141
Aristotel, transmiterea ideilor sale timpurii, 23; filosofia lui, 30 sqq.; despre originea filosofiei, 44; ca istoric al filosofiei, 50 sqq., 59, 75, 98, 156, 170; atitudinea rezervată față de Thales, 58; numărul mare de lucrări care s-au păstrat, 39; lucrări de clasificare, 32; schema cauzalității, 63, 170; clasificarea mișcării, 260; modernitatea concepției sale, 170; definiția timpului, 232; despre senzație și gândire, 239; *Etica*, 31; *Protrepticus*, 120, 131; despre Alkmaion, 235; despre Archytas, 358 n. 22; despre Heraclit, 292, 299; despre Philolaos, 227; referințe la Pitagora, 120; despre pitagoricieni, 51, 120, 138, 149, 156 sqq., 165 sqq.; despre Xenofan, 251 sq.; relația cu Democrit, 30; cu Platon, 30
aristotelică, terminologia, 59
Aristoxenos, 118, 130, 141 sq., 143, 340 n. 18; despre conformitatea omului cu divinul, 148, 153; despre entuziasmul lui Pitagora cât privește studiul numerelor, 135, 160; despre Hippasos și intervalele concordante, 222; despre Philolaos, 227; a scris despre viața lui Archytas, 358 n. 22
armonia, studiul acesteia, la Platon, 156
armonia sferelor, în *Republica*, lui Platon, 206; atestată ca obiect de studiu al pitagoreicilor, 129; analiza critică făcută de Aristotel, 207; analiza făcută de Cicero, 207; de ce nu este auzită de noi, 207, 208; totuși auzită de Pitagora, 208; note simultane și totuși în armonie, 209
armonică, media, 222
ἡρμοσμένος al omului care posedă *soprhrosyne*, 219
Arta, în religia persană, 182
Artemis, 52
Asclepios, 291
asemănarea și identitatea, dificultatea de a le deosebi, 166; cf. 326 n. 15
asemănător: «cine se aseamănă se adună», 24; cunoaștere prin asemănare, 152, 154; doctrina lui Empedocle, 152 sq., 217, 220; prin contrast cu a lui Alkmaion, 239
Astyages, 53
ataraxia, 34
Atena (orașul), 27, 28
Athena (zeița), 42
atomi, mișcarea lor la Democrit și Epicur, 34; numere finite, conform lui Ehphantos, 225
atomismul, lui Leucip și Democrit, 26 sq., 103, 112; al lui Ekphantos, 224 sqq.; lumi nenumărate, 93
autarkeia, 34
autarkes, a înțeleptului stoic, 36
autodidact, *autodidaktos*, stare nu incompatibilă cu inspirația divină, 278
auto-mobilitatea, sugestie pentru prezența vieții, 213
auzul, explicația dată de Alkmaion, 238, 240
Avraam, 367 n. 1

Babilon, guvernarea religioasă a vieții practice în B., 47; astronomia, 46 sq., 336 n. 32; matematica, 158 sq.; cosmologia, 61, 46, 47
Bacchoi, 166; la Xenofan, 254
Bacchus, însușirile lui, 254
Baccou, R., 324 n. 14, 331 n. 49
Bailey, C., 95

Baldry H. C., 17, 79, 327, 327 n. 25, 335 n. 21
Batyllos, 237
Beare, J. I., 239, 360 n. 12
Becker, O., 345 n. 58, 350 n. 116
Berger, H., 335 n. 31
Berosos, 82
Berthelot, M., 326 n. 22
berzele, prevestesc cutremurele, 328 n. 7
Bias din Priene, 369 n. 18
bine(le), potrivit, pitagoricienilor: în lista opusilor, 175, 176; la sfârșit, nu la început, 179; o stare de pace produsă prin impunerea lui *peras* asupra lui *apeiron*, 297; binele și răul identificate de Heraclit, 294, 296
bobul, interdicția pitagoreică asupra consumului de b.: explicațiile interdicției, 138 sq.; raționalizarea politică a interdicției, 139; negarea ei, 143; tabu, în altă parte, 341 n. 10
Boeckh, A., 226, 370 n. 35
Boeder, H., 381 n. 132
Boehm, F., 143, 340 n. 4
Boll, F., 107, 325 n. 1, 325 n. 8
Bömer, F., 356 n. 207
Bonitz, H., 347 n. 80
Booth, N. B., 349 n. 115, 368 n. 7
Bowra C. M., 250, 360 n. 4, 361 n. 7
bradul, asociere specială cu Dionysos, 254, 361 n. 19
Brandis C. A., 361 n. 11
Bréhier, E., 350 n. 116
Broad, C. D., 59
Broecker, W., 369 n. 27
Brugmann C., 325 n. 3
Broecker, W., 369 n. 27
Bro(n)tinos, 221, 237, 359 n. 5
Brugmann, C., 325 n. 3
Brunet P., 160
bunătate, adevărata ei natură trebuie să fie urmărită (Socrate), 29; binele are sau nu o natură proprie, 29; ca formă supremă la Platon, 29
Burch, G. B., 331 n. 50
Burnet J. (referințe selectate), 62, 64, 93, 101, 104, 150, 160, 161, 202, 208 sq., 223, 315, 327 n. 33, 329 n. 25, 338 n. 20, 352 n. 151, 361 n. 14
Bywater, I., 131, **227** sq.

Cadmos, 55, 325 n. 9
Calea Lactee, 82
calea religioasă în viață, 25; obiectul pitagoricienilor, 116; Platon citat despre c. r., 116
calitative, diferențele, reduse mai întâi de la cele cantitative de Anaximene, 101 sq.; ignorate de pitagoricieni în favoarea celor cantitative, 171
Callimachos, 142, 236, 341 n. 10
Cambridge, platonismul, 38
Cambyses, 158, 180, 181
Cameron, A., **127 sq.**, 337 n. 1, 337 n. 8, 338 n. 16, 355 n. 203, 355 n. 204, 358 n. 18
Campbell, L., 367 n. 80
Capek, M., 351 n. 146
cantitative, diferențele, caracteristice abordării fizice moderne a lucrurilor, 171; importanța lor, descoperită de pitagoricieni, 171
capul, sediul inteligenței (Alkmaion), 239
carnea, abținerea de la consumul de c. acceptat de scrierile orfice, 146; interdicția pitagoreică a consumului de c., 140 sqq.; consumul de c. restrâns la *unele* specii, 141; sau unele părți ale corpului animalului, 142; interdicția negată, 141 sqq.; sacrificiul, ca excepție, 146; Empedocle despre consumul de c. și transmigrație, 146, 341 n. 22
Carneade, 37
Casella, F., 365 n. 44
Catania, F., 249
cauza: interesul grecilor pentru c., 47; la filosofii timpurii, spre deosebire de schema lui Aristotel, 63 sq.; înțelesurile c. la Aristotel, 168, 170; problema cauzei motrice, 26 sq., 79, 113; cauza finală, ca întâmplare sau necesitate (atomiștii, Empedocle), 112 sq.; drept «natură», mecanică și non-teologică, 112; concepția mitologică despre c., 41 sqq., 49 sq., 110; *logos* – cauză în stoicism, 36 sq.
căldura: legătura acesteia cu viața, 62, 81, 204, (la Anaximandru), 86, 88; explicată prin scăderea densității (Anaximene), 98 sq., 100; *Vezi de asemenea* focul
căsătoria, echivalată ei cu un număr, de către pitagoricieni, 210, 211
cântăreți, statutul lor în *symposia*, 250
celatura, 133
Celsus, 108
celții, și pitagoricienii, 181
cercetarea istorică, alexandrină, 33
Cercops, pitagoricianul, 221
cercul, începutul și sfârșitul (Alkmaion), 241 sqq.; începutul și sfârșitul comun (Heraclit), 285 sq.; (Parmenide), 372 n. 49
cerul, separarea de pământ, 66; *Vezi de asemenea* Ouranos
Ceyx, nunta lui în Hades, 87
chefal, abținerea pitagoricilor de la consumarea cărnii sale, 142
Cherniss, H., 70, 98, 99, 165, 259, 326, 329 n. 25, 329 n. 29, 332 n. 54, 336 n. 11, 345 n. 55, 355 n. 199, 378 n. 106, 380 n. 124
chihlimbar, 65
China și pitagorismul, 179 sq.
Chrysippos din Soli, 35, 36, 343 n. 35
Chrysogonos, cântărețul din flaut, 370 n. 39

Cicero, despre Epicur, 35; despre Carneade, 37; despre Anaximandru, 328 n. 7; despre Heraclit, 276; *De Officiis*, 37; *Somnium Scipionis*, 207
ciclu, al nașterilor, la orfici și la pitagoricieni (*vezi și* transmigrația), 149 sq., 243, 313, 315; paralela cu Heraclit, 315, 382 n. 152; al anotimpurilor, 74, 242; renașterea ciclică și astronomică a universului, la Heraclit, 302; a renașterii, a creației și a distrugerii lumii, 379 n. 113
ciclul nașterii, vezi *ciclu*
cinică, școala, 29, 141
circularitatea, legătura cu viața, 241 sqq.; și rațiunea, 183; perfecțiunea deosebită a, la Aristotel, 23; și mai târziu, 24, 152; timpului, 299 sq.; sau cercul (περίοδος) corpului, 243
cirenaică, școala, 29
cithara, chitara, 162
civilizația elenistică, 32 sqq.
clasificarea, neglijată de primii gânditori greci, 47
Claudianus Mamertus, despre Hippasos, 222; despre Philolaos, 215
Cleanthes, 205; despre suflet la Heraclit, 289, 322
Clement din Alexandria, 38; despre cultele de mistere, în *Protrepticos*, 311
Cleobulina, mama lui Thales, 55
coagularea (πάγος), aerului la Empedocle, 108
cocoșii, hrană interzisă epilepticilor, 143; britonilor, 143; cocoși albi interziși pitagoricienilor, sacri pentru zeul lunar, 141
Codros, 274
Cohen, M. R. și Drabkin I. E., 326 n. 14
Colofon, locul de naștere al lui Xenofan, 249
«completări», la Anaximandru, 79; la Anaximene, 334 n. 7, 105, 109; la Xenofan, 265
comun, despre *logos* la Heraclit, 285 sq.; utilizarea termenului la Heraclit, 297
concordanța în muzica greacă, 162
condensarea și rarefierea aerului, la Anaximene, 97 sqq., 303; presupusă la focul lui Heraclit, 303
conduce (κυβερνᾶν, οἰακίζειν, *vb.*, «a cârmi», «a îndruma») la Diogenes din Apollonia și Parmenide, 78; la Heraclit, 292 sq.
conflagrație. Vezi *ecpyrosis*
Confucius, 133
contradicția, legea, încălcată de Heraclit, 303
contrarii. *Vezi* opusi
convenția, deosebită de natură, 28, 29
Cook, R. M., 325 n. 5
Copernic, 152; încurajat de teoriile lui Philolaos, Heraklides, Ekphantos, 225 sq.
Coribanți (Korybantes), 166
Cornford, E M. (referințe alese), 91 sq., 96, 100, 132, 160, 174, 177 sq., 178, 188, 210, 218, 223, 237, 349 n. 115, 350 n. 129, 354 n. 184, 355 n. 201, 363 n. 36, 364 n. 38
corporalitatea (*vezi și* materie), apariția noțiunii de sine stătătoare de, 225
corpurile (de pământ), în cer, 106, 107
corpurile cerești, vietuitoare, la Aristotel, 23; divinitatea lor, 240 sq., 245, 314, 360 n. 23
cosmogonia, mitică, 16, 42 sq., 61, 66, 97, 111; creativă și evoluționară, prin contrast, 111; proiectul în c., 111 sq.; ebraică, 61; babiloniană, 61; egipteană, 60; la Diodor, 66; date în termeni de viață organică în speculația greacă timpurie, 79 sq.; stadii la presocratici; între *arche* și varietatea naturii, 99, 193; creația ce alternează cu disoluția lumii, 198 sq.
Cosmopolis, în stoicism, 36
cosmos (vezi și *kosmos*, *lume*) comparat cu lira cu șapte coarde, 208; în pitagorism, este armonia, 165, 214; viu și inteligent, la pitagoricieni, 203; zeu la Xenofan, 259 sqq.; la Heraklides Ponticul, 224; schema prevalentă a c. în secolele al VI-lea și al V-lea, 309; la Zenon, lucrarea providenței, 35; concepții despre distrugerea sa, 264
Crates, 81
Cratylos, familiarizarea lui Platon cu, 298, 305; un eretic heraclitian, 376 n. 98; aplicarea extremă a concepțiilor lui Heraclit, *ibid.*; s afirmația despre rău, 320
creatorul, la Platon, 112; absența sa în gândirea greacă timpurie, 111
creația, și evoluția în gândirea antică, 111; *ex nihilo*, străină gândirii grecești, 378 n. 104
creierul, ca centru al senzației, la Alkmaion și Platon, 240
creștinismul, întâlnirea cu gândirea păgână, 38
cristale, formele geometrice ale, 190, 346 n. 71
cristalin, în sensul de «vâscos și transparent», 108; problema, la Anaximene, 107
Critias, despre progres în cultura umană, 270
Croesus, 45, 94; și Thales, 53; și oracolul, 277
Cronos (Kronos), 67, 110
Crotona, strămutarea lui Pitagora în, 133; țara de baștină a lui Alkmaion, 235; școala medicală din, 238, 339 n. 8
cubul, duplicarea sa la Archytas, 230; ca monedă fierbinte, 205; legat de elementul pământ la pitagoricieni, 189
cultele (*vezi și* religiile de mistere), agrariene, 147
cunoașterea, pe care o are omul, limitele acesteia potrivit lui Xenofan, 268, 367 n. 74; accentul pe căutarea individuală, 269; pusă în opoziție cu cea divină de Alcmaion, 237; de către poeți, Xenofan, Parmenide, 268; de către Heraclit, 268, 277; cunoașterea adevărată despre lucrurile reale este imposibilă

(Ekphantos), 225, 269; cunoașterea lumii sensibile este imposibilă: influența lui Cratylos asupra lui Platon, 298; în opoziție cu adevărata înțelepciune, 278; cunoașterea și aparența: importanța distincției subliniată de Xenofan, 269
curcubeu, explicația dată c. de Anaximene, 109, 365 n. 56; observat ca halo pe lună (Anaximene), 109; la Xenofan, 266
curiozitatea, sursa filosofiei, 44
cutremurele, prezise de Anaximandru, 70, 328 n. 7; berzele ne avertizează asupra cutremurelor, 328 n. 7; potrivit lui Anaximene, 109
cuvintele, concepția magică despre c., 77; semnificația jocurilor de cuvinte, 371 n. 46, 381 n. 140
Cyaxares, 53
Cybele, cultele lui, 37
Cylon, conspirația și revolta lui, 135, 221
Cyrus, 45, 53, 249

daimon, daimones, înțelesurile cuvântului, 220, 316; de la Hesiod etc., 220; ca slujitori divini ai lui Dionysos, 204; ca element divin în om, 220; în *Epinomis*, 192
Damasias, arhontatul lui, 53
Darius, 238, 249, 320
Darsow, W., 328 n. 8
dasmos (δασμός), 43, 378 n. 104
decada, 119, 162, 186, 202
definiția, 167; definițiile generale introduse în filosofie de către Socrate, 167; în termenii de formă, nu de materie (pitagoriciană), 183
Deichgräber, K., **251, 261, 273,** 359 n. 3, 363 n. 27, 363 n. 33, 364 n. 39, 365 n. 50, 379 n. 120
Delatte, A., 336 n. 6, 337 n. 1, 337 n. 8, 338 n. 16, 340 n. 4, 340 n. 5, 341 n. 9, 341 n. 18, 342 n. 30, 343 n. 34, 343 n. 36, 358 n. 27, 370 n. 30, 382 n. 150
Demeter, 147, 298
Demetrios din Magnesia, 223, 357 n. 6; despre Philolaus, 227
Demetrios din Phaleron, 33
Democrit, 26 sq., 89 n. 3, 93, 167, 224 sq., 245, 327 n. 37, 330 n. 32; cartea despre Pitagora, 121; despre suflet, 103, 149; despre forma pământului, 206; comparația cu firele de praf în aer, 213; sistemul atomic adoptat de Epicur, 34; filosoful ironic, 274; noțiunea de microcosmos la D., 344 n. 45; despre ignoranța omenească, 269
Demokedes din Crotona, medicul de curte al lui Polycrates, 133; cariera sa, 238
demonstrația matematică, sensul ei, 57, 326 n. 14
Dercyllides, despre Anaximandru, 84
Deucalion, 263
Dezbinarea (lupta) și Iubirea, la Empedocle, 26
dezvoltare, umană: două concepții aflate în conflict în Grecia clasică, 269; considerată drept un progres, 270
diada nedefinită, 177, 188, 343 n. 34
Dicaiarchos, 130; despre pitagoricieni, 118, 133, 140, 341 n. 12; despre suflet, 218
Diès, A., 363 n. 27
Diels, H., 19, 91, 223, 252, 325 n. 3, 325 n. 8, 333 n. 73, 337 n. 8, 360 n. 2, 361 n. 9, 363 n. 27, 368 n. 7, 370 n. 39
dificultăți ale filosofilor timpurii, 96
dimensiune, definită de Nichomacos, 186
dimensiunea, problema figurilor geometrice, 183; *vezi și* spațiu
Dingle, H., 24
Diogene din Apollonia, 80, 98, 99, 104, 206, 335 n. 25; îl urmează pe Anaximene în ce privește aerul și sufletul, 103 sq.; restaurează unitatea materiei cu spiritul, 112; descrie o paralelă între aer și sufletul uman, 309
Diogenes Laertios, ca sursă, 19; despre *Acusmata* pitagoriciană, 138; despre întâlnirea dintre Philolaos și Platon, 227; despre Alkmaion, 236
Dionysos II al Siracusei, 230
Dionysos, 41, 313, 382 n. 150; procesiunile falice în cinstea lui, 382 n. 142; identificat cu Hades de către Heraclit, 305, 311, 312
distrugerea rasei umane prin foc, potop etc., 85, 263; a lumii dacă o întâlnim la Heraclit, 300 sq.
divinitate, la greci sinonimă cu viața eternă, 315; concepția despre τὸ θεῖον, în aceeași măsură rațional și mistic, 150; asimilarea cu, 148, 220, (datorită cunoașterii, în conformitate cu Empedocle) 153
  a cosmosului, la Ekphantos, 225
  a entității primordiale, 25; la Anaximandru, 78 sq.; la Anaximene, 102
  a substanței primordiale, la milesieni, 78
divizibilitate, infinită, 349 n. 115
dodecaedru, în pitagorism, cuprinzând cosmosul sau *ouranos*-ul, 189; și Hippasos, 190; data construirii, 190; echivalat cu sfera, 190 sq.; etruscii din sec. VI î.Chr., 350 n. 124; cristale de pirită în formă de, 346 n. 71
Dodds, E. R., 337 n. 6, 355 n. 197
Dörrie, H., 347 n. 91
Drabkin, I. E., *vezi* Cohen
dreptate, concepțiile opuse ale lui Anaximandru și Heraclit, 297; personificarea acesteia la Heraclit, 310; echivalentă cu un număr de către pitagoricieni, 210, 210 sqq.
Dreyer, J. L. E., 84, 331 n. 44, 331 n. 48, 332 n. 52, 335 n. 27, 353 n. 166

Duchesne-Guillemin, 181 sq.
Dunbabin, T. J., 134, 325 n. 9, 339 n. 9, 340 n. 16
Düring, I., 160, 338 n. 32, 346 n. 63
dynamis, (δύναμις), utilizarea termenului, 357 n. 10; a atomilor, concepția nouă a lui Ekphantos, 225

Echecrates, 130, 193, 215
eclipsarea stelelor de către lună, 331 n. 48
eclipsele, și data nașterii lui Thales, 53 sq.; la Anaximandru, 83; la Anaximene, 107; la Leucip, 336 n. 33; la Xenofan, 266; la Alkmaion, 245; potrivit lui Heraclit, 316, 318; prezicerea lor, 45; prezicerea lor în Babilonia, 54; a lunii, 199, 200, 201, 351 n. 148
ecliptic. *Vezi* zodiac
ecpyrosis (ἐκπύρωσις), 310, 311, 378 n. 106, 381 n. 135; răspândirea ideii în gândirea timpurie, 301; asociat cu Marele An, 302; problema lui *ecpyrosis* la Heraclit, 301
Edelstein, L., 235, 245
Efes, întemeierea legendară a, 274
egalitate, a oamenilor în stoicism, 36
Egipt, călătorii în, ale filosofilor greci timpurii, 45, 54, 158; realizările tehnice și științifice al Egiptului, 43, 45 sq.; limitele, 24 sq.; cosmogonia, 60
Ekphantos, 149, 223 sqq., 342 n. 31; existența sa reală, istorică este apărată, 223; data nașterii nesigură, influențat, se pare, de către atomiști, 224; existența ipotetică a lucrării *Despre Regalitate*, 357 n. 9; mărturiile despre concepția sa, 224; elemente de cosmogonie reminiscente, din *Timaios*, 225; cosmosul său este unic, 225; a declarat corporale monadele pitagoreice, 224 sq.; teorie atomistă deosebită de cea a lui Democrit, 225; potrivit lui atomii sunt limitați ca număr, 224, 357 n. 11; combinarea lui *genesis*, din numere și atomi, 224; despre imposibilitatea cunoașterii, 269
ekstatikos (ἐκστατικός), 166
Elea, întemeierea ei, 249; asocierea cu numele lui Xenofan, 249
elemente, cele patru deosebite de Empedocle, 26, 189; apărute în gândirea anterioară, 99; structura geometrică în *Timaios*, 189; transformarea reciprocă, 351 n. 134; la Anaximandru, asimilate de contrariul lor, 74; al cincilea element: istoria, 191 sq.; cinci elemente în filosofia chinezească, 179
embriologie: a lui Anaximandru, 87; a lui Alkmaion, 239
Empedocle, 25, 26, 98, 107, 128, 132, 134, 148, 189, 206, 342 n. 29; cauza, 78; cele patru elemente, 99; raportul cu pitagoreicii, 124, 184, 344 n. 46; versurile despre Pitagora, 124; despre proporția elementelor în substanțele naturale, 184, 194, 217; negarea spațiului gol, 197; cosmos, distrugerea și reapariția ciclică a, 264; creat prin interacțiunea la întâmplare a elementelor, 112; cosmologie: doi sori, 201; forma pământului, 82; focul din centrul pământului, 204; originea vieții pe pământ, 204; formarea substanțelor organice, 217; concepție materialistă asupra senzației și gândirii, 220; teoriile despre suflet, 217, 220; Iubirea și Vrajba, 212, 291; Apollo, în opera lui Empedocle, 343 n. 37; teorii ale simțurilor și gândirii, 239; în raport cu Heraclit, 291 sq.; cu Alkmaion, 239, 246; *physis* la Empedocle, 75; vorbește de «sfera nelimitată», 77; înrudirea naturii, 140, 152, 196; predică abstinența de la fasole, 139, 142; de la carne, 146; crede că toate lucrurile au conștiință, 149; divinul la Empedocle, 343 n. 37; a pretins că este nemuritor, 151; *kosmos*, 344 n. 45; teoria emanațiilor, 153
entheos, (ἔντεος), înțelesul cuvântului în conexiune cu riturile bahice, 166, 254
Enuma Elish, 61
Epaminonda, 147
Epicharmos, 248, 347 n. 88, 370 n. 39, 371 n. 47
Epictet, 36
Epicur, 34 sq., 39, 104, 273, 318; lucrurile nenumărate la, 90, 91, 93
epicureism, 34 sqq.; dezaprobarea generală ulterioară, 37
Epimenide, 220; *Teogonia* sa, 49
epopteia, (ἐποπτεία), la Eleusis, 150
Eratostene, despre Anaximandru, 70
Eros, 42, 62, 67, 330 n. 31
Eschil, 256 sq., 269, 278
eternitatea lumii, 378 n. 106; la pitagoricieni, 198; la Xenofan, 259, 264
Etica Eudemică, 357 n. 16
Etna, 205
Euclid, 326 n. 14; construcția solidelor regulate, 191
Eudemos, elev al lui Aristotel, 54, 81, 84, 158; a sa *Istorie Astronomică*, 70, 358 n. 22; despre recurența veșnică, 198; despre cercetarea pitagoriciană asupra pozițiilor planetelor, 82, 208
Eudoros, despre pitagorismul pre-platonician, 175, 176, 177, 348 n. 91, 348 n. 95
Eudoxos, 140, 180, 203, 365 n. 57
euharmostia, anharmostia, în *Republica*, 219
Eupalinos, inginer samian, 133, 158
Euphorbos, și Pitagora, 127, 166, 337 n. 6
Euripide, 205; despre separarea cerului de pământ, 66; despre progres, 270; imitându-l pe Xenofan, 255, 361 n. 20

Eurytos, 184, 193 sqq.; înâlnirea cu Platon, 227
evoluția, ca opusă a creației, 111
exalații, *vezi* Heraclit
Examyes, tatăl lui Thales: un nume carian, 55
experimentul, în filosofia greacă timpurie, 48, 100 sq., 327 n. 33; absența sa, 28

Farrington, B., 100, 326 n. 11
Favorinus, 206, 236
Femiu, 278
fenicienii, 56, 325 n. 9, 353 n. 166
Festugière, A. J., 243, 338 n. 17, **343** n. 34, 360 n. 24
Field, G. C., 230, 346 n. 68
figurile, originea acestora semnificând «numere», 348 n. 100
ființa, potențială și actuală, la Aristotel, 31; și devenirea (platonică) în relație cu Heraclit, 294
filosofia italică, 147; în raport cu cea ioniană, 25, 115, 132, 148, 178
filosofia, efectul pe care îl are temperamentul uman asupra ei, 96; gândirii comune, 96; sensul general în perioada timpurie, 16; relația între filosofia greacă și gândirea modernă, 23 sqq.; scurtă descriere a filosofiei grecești, 24 sqq.; originalitatea ei, 44 sqq.; filosofia europeană, provenind din curiozitate, 44; negarea filosofiei, 96; provenind din abandonarea soluțiilor mitologice, 43; primii greci, cele două curente în filosofie, 25, 132
filosofii italici, la Aristotel, în sensul de «pitagoricieni», 120
fizică, sau «naturală»: schimbarea viziunii asupra universului la Thales, 51
floruit, «în jurul vârstei de 40 de ani», 274
fluxiunii, teoria, a generării figurilor geometrice, 186 sqq.; perioada originii, 188; citat din Newton, 188
fluxurile, teoria lui Empedocle despre, 153
focul, el însuși un opus, și deci nepotrivit ca *arche* de tip milesian, 302; substanța cerului la Parmenide și la alții, 107 sq.; ca aer rarefiat (Anaximene), 98 sq.; «hrănit» de umiditate, 65, 73 sq., 83; ca putere creativă, 351 n. 144; privit de pitagoricieni cu reverență, 202; echivalat cu piramida, 189, 190; legat de *aither* la Aristotel, 191; la Heraclit, *vezi* Heraclit; identificat în mod obișnuit cu *aither*, 307; puterea de a îngheța sau de a se solidifica, la Empedocle, 203 sq.; «focul central», *vezi* pitagoricienii; sfera f. (Anaximandru), 80, 82
forma, descoperirea greacă a f., 47; studiul f. în fracțiunea italică a pitagorismului, 25; recunoașterea importanței f. la pitagoricieni, 171, 219, 307; permanența sa, 307 sq.; expunerea filosofiei formei, 307 sq.; formă și materie la Aristotel, 30; distincția între ele, 168; și teleologia, 30; la Aristotel, forma în întregime actuală este Zeul, 30
forme, la Platon, 29, 153; originea doctrinei (explicația lui Aristotel), 299, 308
forțele naturii, explicație personalistă în gândirea greacă timpurie, 41
fosforescența, 109
fosile, observarea antică a lor, 263, 364 n. 42
Fraenkel, E., 343 n. 42
Frank, E., **223**, **228**, **229**, 326 n. 13, 336 n. 4, 340 n. 1, 342 n. 33, 350 n. 116, 358 n. 27
Fränkel, H., 16, **259** sq., **267**, **296**, 329 n. 17, 360 n. 5, 365 n. 50, 365 n. 57, 366 n. 62, 366 n. 68, 367 n. 70, 367 n. 71, 375 n. 80
Frankfort, Henri, citat, 42, 49 sq., 111
Freeman, K., 345 n. 60, 358 n. 25
Freudenthal, J., 262
Fritz, K. von, **136**, **338** n. 31, **338** n. 32, 343 n. 34, **350** n. 123, 371 n. 47
Fung Yu Lan, 179, 339 n. 14

Gaetringen, H. von, 323 n. 2
Gaia, 42, 67, 99, 104, 262
Galen, 108; despre presupusa lucrare a lui Alkmaion «Despre Natură», 236; despre Xenofan, 261
galeus, rechin, 86, 333 n. 67
generalizare, importanța (și riscurile) ei, 47 sq.; la Thales, 57; și universaliile, necesare pentru filosofie, potrivit lui Aristotel, 50
generare, logică și cronologică, 171 sq., 301; spontană, 60, 262, 332 n. 64
genesis, problema acesteia, 48; prin separare, potrivit lui Anaximandru, 71 sq.; din numere, 182 sq.
Gerke, A, 337 n. 2
geții, trib tracic, 123
Gigon, O., 69, **273**, **278**, 289, 300, 303, 323 n. 1, 335 n. 18, 364 n. 39, 368 n. 7, 369 n. 23, **372** n. 53, 373 n. 61, 373 n. 64, 375 n. 80, 375 n. 82, 378 n. 103, 382 n. 148, 382 n. 150
Gillbert, O., 88, 333 n. 71
Giordano Bruno, influența posibilă a lui Ekphantos, 226
gnomon, al cadranului solar, 45, 70; utilizarea dată de pitagoreici, 173; semnificația fundamentală a termenului, 174, 347 n. 83
Goettling, C. W., 340 n. 4, 340 n. 6
Gomperz, H., 64, 356 n. 207
gonimon, la Anaximandru, 79, 196
Gorgias, 69
Griffiths, J. Gwuyn, 324 n. 10
Guthrie, W. K. C., 324 n. 1, 324 n. 7, 328 n. 39, 332 n. 64, 335 n. 19, 335 n. 28, 340 n. 3, 343 n. 36, 343 n. 43, 350 n. 126, 351 n. 146,

352 n. 153, 353 n. 160, 364 n. 40, 365 n. 48, 367 n. 78, 380 n. 128, 381 n. 131, 381 n. 140, 382 n. 152
guvernarea democratică, în secolul al cincilea atenian, 28

Hackforth, R., 353 n. 165, 355 n. 204
Hades: echivalat cu Dionysos (la Heraclit), 305, 311, 312; cu Areimanios, 348 n. 97
Halley, Edmund, 54
harmonia, *harmonie*, armonie: definirea termenului, 159, 161; ca octavă, 161, 352 n. 156, 354 n. 176; alte semnificații: «proporție» (Empedocle), 184; «potrivire», 293, 373 n. 72; la Heraclit, sensul opus celui pitagoreic, 290 sq.; un echilibru precar (*vezi mai jos la* «Heraclit»), 293; sufletul ca *harmonia* (pitagoreică), 213 sq.
Harpagos Medul, 249
harta, babiloniană, 332 n. 58; a lui Anaximandru, 69, 332 n. 58
Heath, T., **54,** 54, 107, **202,** 208, **223,** 325 n. 1, 331 n. 48, 335 n. 26, 335 n. 31, 345 n. 58, 350 n. 116, 350 n. 123, 352 n. 152, 352 n. 154, 353 n. 169, 353 n. 172, 354 n. 182, 360 n. 15
Hefaistos, 104
Heidel, W. A., 65, 69 sq., 96, **158, 167 sq.**, 173, 223, 326 n. 19, 326 n. 20, 328 n. 1, 328 n. 3, 328 n. 10, 328 n. 12, 329 n. 13, 329 n. 16, 329 n. 19, 332 n. 51, 332 n. 61, 337 n. 9, 345 n. 60, 353 **n.** 167, 359 **n.** 3, 362 n. 22, 365 n. 51
Heinimann, F., 326 n. 20
Hekataios, 70, 122, 274
van Helmont, 68
Hemera, 369 n. 19
Henderson, Isabel, 337 n. 9
Heraclide Ponticul, 56, 203; despre Pitagora și școala sa, 126 sq.; despre Pitagora și *philosophia*, 150; relația sa cu Hiketas și Ekphantos, 223 sq.; concepția cosmologică, 224
Heraclit, 25, 64 sq., 113, 271-275, 294 sq., 329 n. 22; varietatea interpretărilor moderne, 271; supus al regelui Darius, 320; membru al familiei regale din Efes, 274 sq.; data nașterii și viața, 274 sqq.; anecdote și maxime referitoare la personalitatea sa, 274 sq.; filosoful «melancolic», 274, 368 n. 9; situarea față de imaginea predominantă a lumii din epoca sa, 309, 314
surse, 272 sq.
scrieri, 273-274; problema numărului de fragmente autentice, 271; dacă a scris o carte, 273, 368 n. 5; mărturia lui Aristotel în sprijinul existenței acesteia, 273 sq.; o versiune versificată, 318
raporturile sociale: dispreț pentru majoritatea oamenilor, 276; pentru propriul popor, 274; în special pentru filosofi și poeți, 276 sq.; pentru «polymathie», 276, 278; mândrie aristocratică și respingerea egalității, 275; respectul pentru lege, 275, 285; despre limitarea cunoașterii omenești, 277
relația cu filosofii anteriori, 278; critica lui Homer, 277, 297; a lui Hesiod, 276, 277, 295; a lui Xenofan, 276; a lui Archilochos, 276, 277, 369 n. 17; a lui Pitagora, 122, 276, 279, 297 sq.; criticat de către Parmenide, 274, 368 n. 7; ignorat de filosofii de mai târziu preocupați de știință, 280; împrumuturi făcute de stoici, 272; înțeles în mod greșit de Aristotel ca fiind milesian, 299; apelul său la alți filosofi și învățători religioși, 271, 367 n. 1
stilul: dificultatea sa, 271, 275 sq.; datorată combinației de concret și metaforic în exprimarea sa, 286, 308; «Enigmaticul», 275 sq.; mărturiile antice privind obscuritatea sa, 275 sq.; datorată disprețului pentru oameni, 275 sqq.; anecdota referitoare la Socrate, 276; stilul oracular, 277; limbajul pictural, paradoxul, parabola, 275, 292, 304; jocurile de cuvinte, 371 n. 46, 381 n. 140; uneori stilul este extraordinar de limpede, 276, 369 n. 16
metoda filosofică: caracterul profetic al învățăturii sale, 277 sqq., 277, 369 n. 22; căutarea de sine (introspecția), 278, 278, 279 sqq.; concluziile întemeiate pe intuiție, 280
«comunul», 277, 286 sq., 286, 288, 297, 378 n. 103
Logosul, 280 sqq.; existența sa afirmată de la început, 280; este independent de cel care vorbește, 285; etern, 308; comun, 285 sq., 286, 288; presupune actul de a gândi sau de a reflecta, 285, 371 n. 47; are o întruchipare materială, 286; în foc, 288; inspirat pe cale fizică, prin simțuri, 287; prin respirație, 287, 315; atât gândire umană cât și principiul conducător («cârmuind»), 286; atât în exteriorul cât și în exteriorul cosmosului, 310; reprezintă la Heraclit, termenul care se apropie cel mai mult de *arche*, 286; Logosul adevărat: «toate lucrurile sunt Unul», 285, 295; identificat cu războiul, 297; logosul-foc, 309; rezumatul concepției lui Heraclit, 289 sq.
simțurile, neîncrederea lui H. în ele, 26; trebuie să fie interpretate prin înțelegere, 50, 287 299; sunt canale primare de comunicare c. Logos-ul (cf. 431), 287 sq.; efectele somnului asupra s., 286, 287 sq.; explicația somnului, 286, 287 sq.
războiul (dezbinarea, lupta, tensiunea), forță universală creativă și conducătoare, 296 sqq.; comun, precum Logos-ul, 297; pacea și răz-

boiul se identifică, 295; explicația dată de Aristotel doctrinei, 292
armonia: este a opușilor, 290 sqq.; asemănarea între arc și liră, 293, 299 sq., 303; invizibilă și vizibilă, 293; un echilibru al forțelor aflate în tensiune, 293; revolta împotriva ideii de lume în care domnește pacea și armonia, 297; stabilitatea lumii este doar aparentă, 307; armonia coexistă cu dezacordul, 291 sq.
opușii: coexistența lor, 291 sq., 294, 302; toate lucrurile sunt constituite din ei, 293; identitatea lor, 294 sqq., 295 sq., 304; calități evaluate prin opusele lor, 298
drumul în sus și în jos sunt același, 295, 303, 304, 305
moartea: elementele vii trăiesc prin moartea celorlalte, 289, 300, 305; pentru suflet înseamnă a deveni apă, 289, 315; în luptă, 315; relația între moarte și viață, 313 sq.
schimbarea, 294, 295 sq.; continuitatea ei, 298 sqq., 299, 303 sqq.; caracterul ei ciclic 299; și conceptul de măsură, 306 sqq.; focul și măsura schimbării, 306; schimbarea ciclică a elementelor unul în altul, 289
focul: f. cosmic, 300 sqq., 302; nu este flacără, ci vapor fierbinte, uscat, 289, 307; lumea ca un foc veșnic, 300 sqq.; aprinderea sa nu este temporală, 303; într-un sens, partea cea mai din exterior a universului, 315; se presupune că este *arche*-ul lui Heraclit, 288, 302, 303 sq.; «cauza sa primă» conform lui Aristotel, 288; primordialitatea f., 301; dar f. nu este substratul permanent, 304; factorul constant în toate transformările, 306; toate lucrurile se schimbă prin f., 302; ca și aurul pentru bunuri, 304, 306; legea sau măsura schimbării, 304, 307; f. veșnic, rațional, divin, atât imanent, cât și extern, 288, 303, 304, 308, 309 sq., 311; identificat cu Logos-ul, 288, 309; identificat cu *psyche*, 302, 304, 307; schimbările paralele ale f. și sufletului, 302 sqq.; opușii f., rece și umed, corelate cu nebunia, 289
alte afirmații despre foc: dorința și sațietatea, 301, 311; marea «pe jumătate pământ, pe jumătate aprinsă», 305 sq.; focul ca judecată sau dreptate, 310, 311
teoria fluxului (*fluxiunii*), 299, 304, 308, 376 n. 96, 376 n. 99; esențială pentru ființă, 298; ilustrarea pentru *kykeon*, 322; influența ei asupra lui Platon, 299, 376 n. 97; negarea acesteia, 306 sq., 377 n. 99
afirmația despre «râu», 299, 304, 307, 320 sqq.; pasaje caracteristice ei, 320 sqq.; diferite forme, 321
cosmologia, astronomia etc., 316 sqq.; H. nu avea un interes special pentru fenomenele naturale, 316; explicația dată de D. L. cosmologiei sale, 316; lumea reală este «aceeași pentru toți», 300, 378 n. 103; *kosmos*-ul lumii este veșnic, deși componentele nu sunt tot timpul aceleași, 308; substanța universului este unică, mobilă, finită (Simplicius), 302; ea suferă un proces de devenire nu în timp, ci doar conceptual (Aëtius), 301, 378 n. 106; problema *ecpyrosis*, 301 sq.; nu există la H. o teorie a elementelor, 377 n. 101
exalația, din mare, originea tuturor lucrurilor, 305; teoria exalațiilor, 299 sq.; două feluri de exalații, 316, 379 n. 120, 383 n. 160; stelele sunt exalații din mare, 305; corpurile cerești se hrănesc din mare, 317; *psyche* ca exalație, 304
soarele, 317 sqq.; «lat de un picior», 318; reînnoit zilnic, 305, 317 sq.; nu-și va depăși măsura, 306
anotimpurile «care produc toate lucrurile», 380 n. 124
estimarea Marelui An, 302, 379 n. 111, 379 n. 113
o teorie meteorologică imprecisă, 318
sufletul, 312 sq.; echivalat cu focul, 289, 307, 315; la moarte se transformă în apă, 289, 312, 315; hrănit cu umezeală, 289, 305; descris ca exalație, 304; problema nemuririi, 312 sqq.; sufletul ca paznic spiritual,, 313, 316
religia tradițională și moralitatea: critica cultelor religioase populare, 311 sq.; ale religiilor de mistere și a celei dionisiace, 311 sq.; a riturilor funerare, 313; a închinării la imagini, 310; riturile purificatoare uneori sunt acceptate, 312; căi corecte și greșite de închinare, 311; atitudinea ascetică a lui H., 313
dreptatea, 310; identificată cu lupta, 297, 310; identificată cu focul, 310; Eriniile, slujitoarele dreptății, 306; ce este drept nu este deosebit de ce este nedrept de Zeu, 277, 294, 296, 297, 310
teologia, 309 sqq.; tendința «orfică», 313; zeii recunoscuți în sensul tradițional, 310; Zeul, divinul, 295, 310; divinul cuprinde în sine toate contrariile, 295, 310; cum împărtășim forța divină, obținută prin mijloace fizice, 287
scurtă expunere a schemei ontologice a lui H., 314; sumar general, 318 sqq.
Heraclit, școala lui, 275, 289, 299, 368 n. 13
Hermeias, poemul lui Aristotel despre uciderea acestuia, 156
Hermes, 127
Hermippos, despre cartea lui Philolaos, 358 n. 19
Hermodoros, din Efes, 275, 368 n. 11
Hermotimos, 158, 220; și Pitagora, 127

Herodoros din Heraclea, 352 n. 153; despre Pitagora, 123
Herodot, 353 n. 166; despre faptul că grecii au preluat da la egipteni, 124
Hesiod, 16, 42, 49, 61, 66, 67, 92, 106, 110, 138, 196, 220, 264, 270, 294, 313, 366 n. 69; criticat aspru de Xenofan, 254
Hestia, 205
Hiero din Siracuza, 248, 249
Hiketas, 223 sq., 226 sqq.
hilozoism, 36, 63 sq., 104; termen inseparabil de concepția evolutivă despre natură, 113
Hippasos din Metapont, 144, 190, 221 sqq.; nu a scris nimic, 221; a simpatizat cu cei care au conspirat împotriva lui Pitagora, 221; relația față de Heraclit și faptul că a fost confundat cu acesta, 221 sq.; despre substanța universului, 288, 302; focul – ca primul principiu, 221, 288; descoperirile făcute în muzică, 222; pedeapsa pe care a suferit-o, 117
Hippias, din Elis, 65
Hippocrat din Chios, 159, 230
Hippocrat din Cos, 27
Hippodamos din Milet, 158
Hippolit, al Romei, lucrarea sa *Respingerile* ca sursă, 19; despre *Acusmata* pitagoreică, 138; despre armonia sferelor, 208; despre Heraclit, 272 sq.
Hippon, din Samos, pitagoreic, 62, 327 n. 26; *arche* al său – apa, 237; despre nașterea după șapte luni, 354 n. 190
Hippys din Rhegion, 223
historie, caracterul ionian al acesteia, 51, 68; poziția lui Heraclit față de, 279
Hobbes, Thomas, citat, 44
Hölscher, U., 327 n. 24, 328 n. 10, 329 n. 15, 329 n. 29, 336 n. 32, 369 n. 22, 370 n. 32
Homer, 101, 103, 105, 116, 266; întemeietorul educației grecești, 254; zeii la, 34, 41 sq.; trăsăturile religiei homerice, 147; sufletul la, 146; religia homerică și spiritul ionian, 147; un precursor în filosofie, potrivit lui Platon, 376 n. 97; împreună cu Hesiod, a determinat pentru greci natura zeilor, 253-254; criticat aspru de Xenofan, 254, 256; de Heraclit, 277, 297; anecdote despre, 375 n. 78; *physis* la, 75
humanitas, 37
hybris, 28; concepția lui Heraclit despre, 275
Hymera, 369 n. 19
hypenantia, media armonică, 222

Iamblichos, neoplatonist, 135, 311; sursă privind viața lui Pitagora, 38, 121; *Acusmata* pitagoreică, 138; *Protrepticus*, 120, 131; tratează pe «pitagoricieni» ca «Pitagora», 118; metoda compilării, 131
[Iamblichos], *Theologuena Arithmeticae*, despre pitagoricienii în Egipt, 158 sq.
Iberieni, iberici, și pitagoricienii, 180, 181
Ibycos, 133
icosaedreul, în legătură cu apa, la pitagoreici, 189
identitate, cercetarea a ceea ce se întemeiază, 59
Iehova, divinități rival și dușman, 256
ignoranța, remediul căutat de Socrate, 28
imperceptibil, noțiunea de, 72
incomensurabilitate, 117, 188
India, 140; și pitagoreismul, 179
individualul, problema cunoașterii acestuia, 52
infinitate, conceptul de (vezi și *apeiron*), analizat și obținut prin opera lui Aristotel, 231
inima, sediul inteligenței (Empedocle), 239; sediul sensorium (simțurilor) (Aristotel), 240
inițiere, la Eleusis, 147 sq.; a orficilor, 147; atitudinea pitagoreicilor față de, 117
instrumentele de coarde grecești: heptacordul și octacordul, 354 n. 178; *Vezi și* lira
intelectul (mintea), uniunea ei cu materia în stoicismul lui Zenon, 35; cosmologic, la Anaxagora, 112, 225, 378 n. 104; la Ekphantos, 225
inteligența, sediul acesteia: inima (Empedocle), 239; capul (Alkmaion), 239; se poate echivala cu sfera sau cercul, în *Timaios*, 245; în legătură cu Logosul (Heraclit), 285
intermundia, epicureică, 93
intervale, muzicale, 154 sqq.; armonice, 161; descoperite de Pitagora, 160 sqq., 209; aplicate de către acesta la cosmologie, 176 sq.; la distanțele dintre planete, 208, 209
intervalele armonioase, *vezi* intervale
inundația (vezi și *distrugerea*) legat cu Marele An, 379 n. 112
Ion din Chios, 122, 340 n. 3
Ionia, și apariția filosofiei, 24; sub stăpânirea Lydiei, 44; matematica ioniană, 158 sq.; deosebirea dintre tradiția ioniană și cea italică, *vezi* filosofia italică
Iris, 109, 145
Isis, cultele sale, 37
Isocrate, despre Pitagora și pitagoricieni, 118, 126, 132
isonomia, la Alcmaion, 237, 359 n. 8
Isus, 292 sq., 369 n. 20, 369 n. 23
Iubire (vezi și *Eros*) și Dezbinare la Empedocle, 26

înălțimea notelor, teoriile vechi despre, 163 sqq.
încarnare (reîncarnare), ca pedeapsă, 215
începutul și sfârșitul, unirea lor la Alkmaion, 243
înrudirea, întregii naturi (*vezi și* analogia microcosmos – macrocosmos), 139 sq., 148 sq., 149, 151 sq., 153, 171, 176, 309; baza concepției pitagoreice, 148 sq., 151, 152, 178, 196; înrudirea întregii naturi însuflețite, la

Empedocle, 140, 152; înrudirea tuturor viețuitoarelor cu omul (Profir), 146
întâmplare, și natură, citat din Platon despre, 112 sq.
întinarea, prin vărsarea de sânge, 342 n. 32
întunericul, ca substanță în gândirea greacă timpurie, 101
Înțelept. *Vezi* Șapte Înțelepți

Jaeger, W., **94**, **128**, 236, **258**, 330 n. 30, 344 n. 45, 350 n. 133, 361 n. **8**, 361 n. 9, 363 n. 32, 364 n. 39
James, William, 96
Joel, K., 336 n. 35
Jones, W. H. S., 360 n. 24
Jowett, B., 284
jucării mecanice, inventate de Archytas, 230
judecată, caracterul relativ al acesteia, 270
judecăți, morale, în stoicism, 36
Junge, G., 350 n. 116, 353 n. 169

Kahn, C. H., 20, **324** n. 6, 324 n. 8; Secțiunea III C *passim*, **243**, 334 n. 8, **356** n. 210, **360** n. 19, 362 n. 22, 362 n. 25, **365** n. 49, 377 n. 101, 378 n. 106
καιρός, 209, 354 n. 185, 355 n. 192
kanon (monocord), 161 sq., 346 n. 67
Karpinsky, S., 324 n. 11
Karsten, S., 361 n. 11
Kepler, Johannes, 24
Kerferd, G. B., 334 n. 1, 360 n. 4
Kern, O., 324 n. 2
Kerschensteiner, J., 368 n. 2
kinesis, scopul utilizării acestui termen, 260
Kirk, G. S., 17, 19, 82, **94**, **104** sq., **258**, **259**, **272**, **273** sqq., **320**, 326 n. 19, 329 n. 21, 330 n. 38, 333 n. 68, 335 n. 25, 337 n. 1, 343 n. 40, 344 n. 45, 360 n. 21, 368 n. 3, 376 n. 99, și Secțiunea VII *passim*
klepsydra, 106, 335 n. 22
kosmiotes, 163
kosmos, (*vezi și* cosmos), 152 sqq., 297; istoria termenului, 91 sq., 212, 335 n. 18, 344 n. 45; Pitagora a folosit pentru prima dată termenul, 152; apariția acestuia la pitagoricieni, 176 sq.; potrivit lui Philolaos, 200, 352 n. 150; la Heraclit, 300; elementul acestuia, ca legătură între filosof și divinitate, 153 sq., 202; *kosmos*, *kosmoi*, în *Timaios*, 154; și adjectivul *kosmios*, 153 sq.
Koster, W. J. W., 180
Kranz, Walther, 49, 209, 226, 325 n. 3, 335 n. 18, 337 n. 1, 337 n. 5, 344 n. 45, 368 n. 4, 368 n. 7
krasis, în pitagorism, producând *harmonia*, 298
Kureții, 166
kykeōn, 371 n. 42

Lane, Arthur, 324 n. 13
latinii și pitagoricienii, 181
lână, tabuul îngropării în haine de l., 124, 128
Leibniz, influențe posibile ale lui Ekphantos asupra lui, 226
Lenin, 367 n. 1
Lenschau, 339 n. 5
Leon, tiranul din Sicyon sau Phlios, 127, 150
Leon (pitagorician), 237
Leucip, 26, 93, 167, 330 n. 40, 331 n. 48, 336 n. 33
Lévy, I., 337 n. 8, 338 n. 15, 343 n. 34
liga deliană, 28
limba greacă, caracterul universal al ei, 38
limbaj: filosofii bilingvi, 36; limitările impuse de l. filosofilor, 96 (*vezi și* cuvinte)
limita, idealul grec al, 39 sq.; vezi *peras*, pitagoricienii
Linforth, I. M., 337 n. 7
linia, relația cu figurile în pitagorism, 183
lira, structura, 161, 162, 209, 354 n. 178; cosmosul comparat cu, 208
Lloyd, G. E. R., 359 n. 3, 360 n. 24
Lobeck, C. A., 118, 361 n. 18
Locri, 340 n. 16
logica, pentru Aristotel – unealta (*organon*) filosofiei, 32
logos (λόγος) sensurile lui, 48, 151, 375 n. 87; scurtă descriere a sensurilor curente ale l. în secolul al V-lea, 280-284; la Heraclit, 25 sq., 192, 280 sqq.; utilizarea termenului de de către stoici, 36, 371 n. 48; utilizarea termenului în particular de Zenon, 35 sq.
Lucretius, 262; despre Heraclit, 276
Lukas, F., 327 n. 24
lumea, ca un cosmos, 152, 153; ca o creatură vie, 196, 319, 342 n. 30; la Anaximene, 108; ca zeu (Xenofan), 258 sqq.; conform tuturor filosofilor naturaliști, are un început în timp (Aristotel), 264; există întotdeauna (Xenofan), 264
lumi «nenumărate», 264; problema lor la Anaximandru (ἄπειροι σαν κόσμοι οὐρανοί), 88 sqq.; la atomiști, 93 sq.; la Epicur, 90, 91
lumi nemăsurate, *vezi* lumi
luna, la Anaximandru, 81 sq.; luna și curcubeul la Anaximene, 109; luna la Philolaos, 200; locuitorii ei, 200, 352 n. 153; numită «antipământ», 203; la Xenofan, 266; cauza luminării, când este descoperită, 201, 331 n. 46; cocoșii albi, sacrii pentru zeul lunar, 141; eclipsele de lună, *vezi* eclipse
Luynes, Duce de, 339 n. 12
Lydia, cucerită de Cyrus, 249
Lykeion, 33
Lysis, 136

Macchioro, V., 313, 368 n. 4, 382 n. 150
Macdonald, C., 324 n. 10
Magi, *archai* bun și rău la, 348 n. 97; legătura cu Pitagora, 181
magia «simpatetică», 139
Magna Graecia, filosofii din, 26; legăturile cu Miletul, 43
magnet. *Vezi* magnetita
magnetita, însufletirea sa la Thales, 64 sq.
Magus, ca titlu, 54
Malta, fosile găsite la, 263
Marcovich, M., 365 n. 44, 381 n. 135, 381 n. 137
Marcus Aurelius, 300
marea, uscarea ei conform lui Anaximandru, 80, 85, 263; năvălirea peste uscat și *viceversa* (Xenofan), 263 sqq.; exalația din m. (Heraclit), 305 sq.
Marele An (Anul Perfect), 197, 242, 351 n. 143; și distrugerile periodice ale omenirii, 85, 263; și *ecpyrosis*, 302
Martin, H., 208
Martin, T. H., 54
Mason, S. F., citat, 47
materia, la filosofii greci, nu este moartă sau inertă, 63 sq.; noțiunea anacronică de m., 64, 75, 79; sensul termenului de m. la Aristotel, 30; m. și formă, 168, 171, 307; m. și spirit, relația între ele, 26, 78 sq., 112, 113, 183 sq., 286, 308; uniunea cu mintea în stoicism, 35
material sau formal, la Aristotel, 168
materialism, căile către credința în fluxiuni, 307; termen irelevant în filosofia milesiană, 64
matematica, egipteană, limitele ei, 46; greacă: ce îi datorează ea Egiptului și Babilonului, 45, 158 sq., 345 n. 58; starea matematicii orientale din vremea lui Pitagora și dinaintea lui, 158; m. ioniană, 158 sq.; atitudinea pitagoreică față de m., 155; semnificația ei religioasă pentru Platon, 157; relevanța ei pentru morală (Platon), 212; m. pentru pitagoricieni, 119; m. «naturii», 163, 170 sq.; (Archytas), 230; negată de Aristotel, 344 n. 46
mathematici, împărțirea pitagoricienilor, deosebiți de *acusmatici*, 191, 217, 357
Maximus din Tyr, 300
mazdeană, religia, 180
mărime infinită, dincolo de cosmos, Archytas despre, 230
mântuire, căile de mântuire, 33, 148, 150
McDiamid, J., 324 n. 6, 326 n. 16, **327**, 328 n. 10, 328 n. 11, 329 n. 13, 329 n. 29, 334 n. 4, 334 n. 5, 379 n. 113
mecanica: principiile matematice aplicate întâi de Archytas, 230
mecaniciste, teoriile cosmogonice, 112
media armonică, numită astfel de Archytas și Hipasos, 222
medicina (*vezi și* Alkmaion, scrierile hipocratice): egipteană, 46; greacă, m. tratată separat pentru secolul al V-lea a.Chr., 16; recunoașterea diagnosticului greșit, 237; școala occidentală de m. și sănătatea ca armonie, 51; cearta cu filosofii, 60, 237, 246
Meewaldt. J. D., 383 n. 1
megarică, școala, 29
melancholia, sensul cuvântului, 274, 368 n. 9
Melissos, 69, 231, 253
Melissos, Xenophanes, Gorgias (tratate), 251 sq.
memoria, puterea ei, pierdută în somn, 287
Menon, elevul lui Aristotel, 227, 351 n. 140, 356 n. 207
Mesopotamia, 60, 61; vizitată de primii filosofi greci, 45
Metapont, 135
meteoriți, 335 n. 25
methexis la Platon, și *mimesis* pitagoreic, 37
metoda dialectică, 28
metoda eleutică, 28
Metrodoros din Chios, 81
Meyer, E., 327 n. 24
microcosmos-macrocosmos, analogia lor (*vezi și* înrudirea tuturor naturilor), 65, 79, 104 sq., 149, 153, 196 sq., 218, 241, 309, 314, 343 n. 45 sq.
Mieli, A., 160
milesieni, filosofii, 24 sq., 43 sqq.; caracterul lor pragmatic, 43; îmboldiți de curiozitate, 44; familiarizarea lor cu Orientul, 45; predecesorii lor mitologici, 49; concepția științifică, 50, 51, 67, 75; întrebările puse de m., 52; în ce măsură ei formează o școală, 51; substanța și valoarea lor, 110 sqq.
Milet, 334 n. 7; descrierea lui, 43; situarea lui geografică, 44; cultura materialistă, 43
Milo din Crotona, 134, 136, 238
Milton, referința la opuși, 73
mimesis, mimetes, mimos, sensul de, 166
Mimnerm, 43
Minar, E. L., 136, 227, 336 n. 8, 338 n. 2, **338** n. 30, 338 n. 31, **339** n. 7, 340 n. 20, 358 n. 27
Minoa, locuitorii insulei, 325 n. 9
misteriile eleusine, 147 sq., 148, 150, 298, 370 n. 42
«mișcare armonică», 164
mișcarea: clasificarea metodică a tipurilor de mișcare la Aristotel, 260; în filosofia greacă «acoperă orice tip de schimbare», 259; această generalizare negată, 260; cauza ei, 26 sq., 78 sq., 102, 113; inițierea ei, o proprietate psihică, 65, 241; eternă, 25, 241; (la Anaximandru), 100; m. continuă a tuturor, doctrină printre discipolii lui Heraclit, 275
mișcarea, negată de Parmenide, 197
mișcarea circulară, la Aristotel, 31; singura continuă, 241 sq.; și funcțiile psihice, 244 sq.

mișcător și mișcat, încă nediferențiate în secolul al VI-lea, 102
mitologia latentă, în filosofia greacă timpurie, 23 sq.
mitul, valoarea și pericolul său, 23; platonic, *ibid.*; cere cauze particulare, 49; dispariția sa instantanee o dată cu milesienii, 111
Mnesarchos din Samos, tatăl lui Pitagora, 132
Mnesimachos (poet comic), 141
monada. *Vezi* Unu, unitatea
monarchia la Alkmaion, 237
Mondolfo, R., 94, 228, 273, 337 n. 8, 378 n. 106, 381 n. 137
moneda, emiterea ei la Crotona și în împrejurimi, 134
monism, 67; în platonism și neopitagorism, 174
monocordul, 161 sq.
monoteism sau politeism, problemă importantă pentru greci, 256
Moraux, P., 361 n. 10
Morrison, J. S., 338 n. 18, 338 n. 33, 353 n. 167, 353 n. 168
mortalitatea, concepția despre m. acceptată de Herodot, poeții tragici, Pindar, 146 sq., 151 sq.; m. respinsă de Pitagora, 151; contrastul cu «asemănarea cu Zeul», 148
Moschion, despre progres în cultura umană, 270
Musaios, 67, 95
Muzeul, în Alexandria, 33
muzica (*vezi și* intervale, înălțimea sunetului, pitagoricienii): muzica melodică grecească, 161, 209, 337 n. 11; intervalele primare, 161; în pitagorism, oferă paradigma construcției cosmosului, 177; și starea morală a sufletului (Platon), 219
sunetele muzicale, observație despre viteza și înălțimea lor, 163 sqq.

Nabonidos, 53
Naster, P., 339 n. 12
nașterea, analogă cosmogoniei, la Anaximandru, 79; la pitagoricieni, 196 sq.; interesul pentru, o caracteristică a gândirii primitive, 327 n. 27
natura, vezi *physis*
«natură» și convenție, 28
Naucratis, 43
Neanthes, 136, 153
necesitate, irațională în *Timaios*, 30; în gândirea greacă timpurie, 42
«nemișcarea» și poziția pământului (Anaximandru), 84
nemurire, credința tracilor comparată cu cea pitagoreică, 123; aspirație a sectelor mistice din Magna Greciae, 151; negarea acesteia, o moștenire de la Homer, 146; la Heraclit, 312 sq.; *Vezi și* ciclul nașterilor, divinitatea, orficii, pitagoricienii, sufletul, transmigrația
neopitagoricienii, 38, 227; trăsături ale influenței lor asupra pitagorismului, 121; imaginea lor despre Pitagora, 133
neoplatonismul, 38, 121; și interacțiunea între creștinism și păgânism, 38
neperceptibilul, menționat pentru a explica perceptibilul, 72
Nestle, W., 89, 335 n. 18, 337 n. 8, 356 n. 208, 357 n. 7
Neugebauer, O., 54, 158, 325 n. 1, 325 n. 3, 325 n. 5, 345 n. 58
Nicandru, 331 n. 41
Nicolaos din Damasc, despre *arche* la Xenofan, 257
Nicomachos din Gerasa, neopitagorician, 130, 136, 347 n. 90; citat din *Introducere în Aritmetică*, 186
Nietzsche, 351 n. 146; despre filosofie ca autobiografie, 96; despre Heraclit, 368 n. 1, 369 n. 16
Nigidius Figulus, 227
Nil, revărsările sale anuale, 60
Nilsson, M. P., 340 n. 4, 340 n. 5, 376 n. 95, 382 n. 142
Ninon din Crotona, 135, 221
Noetos, și Heraclit, 272
nous, νοῦς, νόος, la Anaxagora, legat de cauza mobilă primă, 225; neamestecat cu materia, 26; la Heraclit, esențial pentru a evita eroarea datorată simțurilor, 299; păstrarea termenului de n. la Aristotel, 32; capacitatea de a percepe și de a recunoaște identitatea sau semnificația, 371 n. 47
numărul: sufletul unui număr auto-mobil (Xenocrate), 187; ordinea numerică inerentă lumii, 171. *Vezi și* pitagoricienii
numere iraționale, 117, 188 sq., 345 n. 48, 349 n. 115; data descoperirii, *ibid.* n. 115
Nûn, apele primordiale, în mitologia egipteană, 60
Nyx, 369 n. 19

«Ocellus Lucanus», 228
ochiul, cercetarea lui Alcmaion asupra ochiului, 239, 240
octaedru, legătura sa cu aerul la pitagoricieni, 189; construirea sa atribuită lui Theaitetos, 190
Oenopides din Chios, 70; citat despre gnomon, 347 n. 83
officium, o concepție într-o istorie romană, 37
Okeanos, 58, 61, 99, 104, 265, 368 n. 12
Olimp: numele celui mai înalt cer la Philolaos, 200
olimpiană, religia, 147
olimpice, adunările, pentru ilustrarea modurilor de viață, 127

olimpice, jocurile, 360 n. 4
Olmstead, A. T., 61, 324 n. 5
Onesicritos, filosof cinic, 140
opinie (sau părere), în contrast față de cunoaștere, 31, 269, 366 n. 66
«Opinii», δόξαι, *Placita*, ca izvor de informații, 19
oportunitatea (καιρός), echivalată cu numărul de pitagoricieni, 210, 211
opușii, 192
opușii, 309; evoluția directă din *arche* în gândirea presocratică, 99, 193; la Anaximandru, 71 sq., 72 sqq., 79; pot să provină unul din altul, 74; la Anaximene, 93; la Alkmaion, vezi *Alkmaion*; la pitagoricieni, 167, 175 sqq.; *vezi și trimiterile de la* Heraclit; sănătatea ca armonie a o., (vezi și *Alkmaion*), 217; o. în prescripțiile medicale, 246
oracolele, folosirea sugestiei, 277
oracolul delfic, 277, 279, 280
orașele-state, după Alexandru, 32
orașul (cetatea), unitatea naturală a Greciei, 32; asocierea orașelor în ligi, 32
ordinea, noțiunea ca început al filosofiei, 41, 43, 52; dincolo de fenomene, înțeleasă de milesieni, 111; a lumii (*kosmos*), 152; o. universală redată de filosof, 153 sq.; *vezi și* kosmos
Oreste, 381 n. 141
Orfeu, 16, 118
orficii, 138, 150, 192, 228; cosmogoniile, 16, 49; teogoniile, 67; relația cu Pitagora, 118, 148, 181; problema Unului și Multiplului, 105; rivalitatea cu Homer, 118; doctrina generală, 147 sq.; doctrina despre om și nemurire, 305, 313; «ciclul nașterilor», 315; recompense și pedepse după moarte, 312; sufletul ca suflare, 103, 149, 213, 315
organizarea și limita, 152
Orientul, măsura influenței sale asupra filosofilor greci timpurii, 44; atitudinea grecilor față de O., 180; elemente orientale în pitagorism, 179 sqq.; sincretismul târziu între Orient și Grecia, 180
originalitatea în sistemele filosofice, 34
Ormuzd (Oromasdes), 178
Oroites, persanul, ucigașul lui Polycrates, 238
Oromasdes, 348 n. 97
ospitalitatea, la greci, 247
Oswiecimski, S., 324 n. 8, 327 n. 33
ou, oul orfic, 67, 79; oul-vânt, 103, 330 n. 36
ouranos, οὐρανός, sensurile diferitelor, 91; conform lui Philolaos, 200, 352 n. 150; ca univers, nu doar cer, 262, 363 n. 34
Ouranos, 42, 66, 67, 92, 99, 196, 363 n. 34
Ovidiu, 72
Owen G. E. L., 349 n. 115, 368 n. 7
Pamphila, 57
Panaitios din Rhodos, 37
panteism, problema de la Xenofan, 259
parabola, folosită la Heraclit, 292
Paracelsus, 68
paralaxa, cum era dispusă la pitagoricieni, 203
Parmenide, 78, 107 sq., 132, 206, 286, 287, 331 n. 48; despre sursele luminii lunii, 201, 331 n. 46; relația cu Xenofan, 249, 258; probabil era familiarizat cu lucrarea lui Heraclit. 274, 368 n. 7; «Calea Aparenței» a lui P., 107; infirmă mișcarea fizică și schimbarea, 25-26, 28; influența acestei infirmări, 113; infirmă existența vidului, 197; forma pământului, conform lui P., 206; contrastul între cunoaștere și opinie, 269
Paron, pitagorician, 221
Paros, despre fosilele vegetale, 263, 364 n. 44
patripassianism, pretenția că se trage din filosofia lui Heraclit, 272
Pavel, Sfântul, 38
pământul, forma acestuia: la Anaximandru, 84; la Anaximene, 105 sq.; la pitagoricieni, 205 sqq.; mărturia lui Aristotel despre cei care credeau că pământul este plat, 206; sfericitatea sa: data descoperirii, 205 sqq., 365 n. 57; menționată pentru prima dată în dialogul *Phaidon* al lui Platon, 206; poziția: în centru, potrivit gândirii grecești timpurii, 202; plutește liber (Anaximandru), 84, 84 sq.; în poziție centrală, rotindu-se în jurul propriei sale axe (Ekhpanthos, Heraclide), 225, (Hiketas), 226 sq.; concepția adoptată de Socrate, 85; este o planetă, rotindu-se în jurul centrului, 198; noțiunea de pământ planetar nu a rezistat mult timp, 203; este numit stea de către pitagoricieni, deoarece este un instrument al timpului (Aristotel), 203; pământul ca substanță nu a fost considerat drept element de nici unul dintre filosofii care au postulat unitatea, 261; dacă a fost astfel considerat astfel de Xenofan, 260 sqq.; puterea sa de generare, 205; ca izvor al întregii vieți, 204, 262; ca Hestia (vatra universului), 205
pătrat, la pitagoricieni, aparține limitatului, 174
peras (*vezi și* pitagoricieni), 72; și *apeiron*, ca opuse principiilor pitagoriciene, 152; și *kosmos*, 152; impus lui *apeiron*, p. produce *peperasmenon*, în construirea unui *kosmos*, 177
perceptele delfice, 138
peripapetică, școala, continuarea ei, 37; cum a tratat școala p. pe Heraclit, 368 n. 2
persană, religia, monoteistă sau dualistă?, 181 sq.; și pitagorismul, 179-183; (*vezi și* Zoroastru, zoroastrism)
Persefona, 147, 298
perși, schema morală a p. comparată cu pitago-

rismul, 178; influența persană asupra pitagorismului, 180
pesimism, la Homer, 41
peștii și originea vieții umane, 86 sq.; consumul de pește, 332 n. 67; peștii sacri care nu trebuie consumați, 141
Petron, 223
Pfligersdorffer, G., 327 n. 37
Phaethon, mitul lui, 263
Phanias din Eresos, 223
Pherekydes, 16, 122, 323 n. 1
philia și unitatea primară a școlii italice, 178
Philistion, medic, 246
Phillipos din Opus, 199
Philolaos, 115, 120, 136, 168, 185, 190, 227 sqq., 342 n. 33; data și locul nașterii, 227; situația sa, 352 n. 155; problema scrierilor sale, 227 sqq.; fragmente, controversa privind originalitatea lor, 227 sqq.; despre solidele regulate, 190, 191; despre creația din solide regulate, 190, 193; ca autor al unei cosmologii pitagoreice, 200, 201; despre Marele An, 198; sistemul-lumii philolaic probabil datorat tocmai lui Philolaos, 203; mișcarea pământului, 225; contra-pământul, 226; despre nașterea animalelor, 197; despre sufiet: pasaje citate din Ph., 216; sufletul ca *harmonia*, 214 sq.; despre nedreptatea sinuciderii, 125 sq., 129, 215; sumarul concepțiilor sale, 229
philosophia, philosophos, 44; explicația termenilor, 150 sq.; noua întrebuințare la Pitagora, 127, 128, 150; termenul «filosof» aplicat în special lui Pitagora și discipolilor săi, 279
Phlios, centru pitagoreic stabilit la Ph., 136, 338 n. 16
physici sau *physiologi*, 49, 69
physis (φύσις), sensul termenului, 75; la milesieni, ca substanță, materială sau reală, 58, 111; περὶ φύσεως, ca titlu al scrierilor presocratice, 69; la Heraclit, 280; identificat cu «ce este», 93
Piaget, J., 327 n. 29
Pierce, C. S., 351 n. 146
Pindar, 220, 278
piramide, focul compus din ele (pitagoricieni), 189, 190; înălțimea piramidelor egiptene calculate de Thales, 57; Marea Piramidă, 45
Pirithous, tatăl lui Alkmaion, 237
Pitagora, 25
viața, 132-135; nici o informație despre el înainte de Aristotel, 117; data nașterii, 132; probe în privința legăturii sale cu ascensiunea clasei de comercianți, 135; călătoriile sale, 132, 158; emigrarea în sudul peninsulei italice, 25, 133; probabil este responsabil de realizarea unei emisiuni de monedă crotoniană, 134 sqq.; le oferă italicilor o constituție, 134; alungat din Crotona, 140; moartea sa la Metapont, 135, 245
viziunea antică despre Pitagora: informațiile de la Aristotel, 120; cunoscut contemporanilor drept un erudit, 128; menționat cu reținere de Heraclit, 122, 276, 279, 297; de Isocrate, 126; venerarea, considerat un erou, canonizarea, 116 sq.; atribute cvasidivine, 117, 150, 166; elementele de legendă, încarnările sale succesive (Heraclides), 127; faptele miraculoase, 128
așa-zisele sale scrieri, explicațiile despre ele, 120; «Logos-ul Mistic» atribuit și lui Hippasos, 221; i se atribuie scrierile semnate de Orfeu, 118, 122; cum diferă felul în care este văzut în epoca modernă, 137
învățătura și subiectele de interes: doctrinele școlii atribuite Maestrului, 117; dovezi timpurii sărace în favoarea interesului pentru matematică, 130; legătura cu muzica, 159 sqq.; cu comerțul, 161; teorema lui P., 57, 158, 188; descoperirile sale muzicale, 159 sqq.; anecdote despre acest subiect, 161 sq.; maestru spiritual religios, dar și filosof, 116 sq.; combinarea în P. a aspectului științific și religios, 137; se spune că a numit pentru prima oară lumea *kosmos*, 152; țelul său de a descoperi în lume *kosmos*-ul, pentru imitarea sufletului, 202; propovăduia transmigrația sufletelor, 128; zelul său pentru reformarea societății în conformitate cu propriile sale idei morale, 134
pitagoricienii și pitagorismul, 115 sqq.; relația cu gândirea orientală (India, China, Persia), 179 sqq.; dificultăți în tratarea lor, 115 sqq.; metoda *a priori*, 131 sq.
surse: sărăcia surselor, 120; secolele al VI-lea și al V-lea, 122; enumerarea surselor timpurii, 128 sq.; explicația generală de la Aristotel, 156 sqq.; cartea pierdută a lui Aristotel, 51; sursele din secolul al IV-lea, doar cele aristotelice, 124 sqq., 128 sqq.; surse mai bogate din perioada renașterii curentului, 121; surse mai târzii și criticismul surselor, 130 sq.
istoria din afara școlii, 134 sqq.; revolta împotriva pitagoricienilor, 135, 227; emigrarea pitagoricienilor lor în Grecia continentală, 136; efectul împrăștierii societăților asupra continuității tradiției, 136
scrierile și proverbele: nici un fragment păstrat dinainte de Philolaos, 120; exemple de *Acusmata* pitagoreică, 138; interpretarea morală a acestora, 138; comentarii păstrate și ascunse de cei care au supraviețuit în exil, 136 sq.; «însemnări» ὑπομνήματα pitagoreice, 149, 189, 203, 342 n. 34

organizarea: o societate ieșită din comun, 129; două tipuri de membri, *acusmatici* și *mathematici*, 143 sqq.; secretul, 116, 117 sqq., 128; tăcerea, a noutății și a școlii în general, 118
doctrina și scopurile ei, 137; pitagoricienii dinainte de Platon, 115; respectul pentru tradiția combinată cu gândirea progresistă *ibid.*, 157; doctrine atribute întemeietorului, 117; doctrine care nu s-au dezvoltat în direcții identice, 217; dominarea elementelor religioase și morale, 137; căutarea unui *modus vivendi*, 116, 144; nici o inconsistență reală între aspectele raționale și religioase, 178; aceste aspecte nu trebuie tratate izolat, 213; caracterul științific a părții majoritare a gândirii lor, 203; experți în astronomie, teoria armoniei și știința numerelor, 129
preocuparea religioasă: concepția despre adevăr, 117; conformitatea cu divinul, 148, 153; *kosmos*, viu și divin, 149, 179; filosofia ca bază a religiei, 119, 148; matematicile – ocupație religioasă, 119; asemănarea cu religiile de mistere, 117, 118; tradiția comparată cu scrierile orfice, 118; învățăturile religioase aproape identice cu orfismul, 138; înrudirea tuturor naturilor (*vezi și* înrudirea), 139 sq., 148 sq.; elemente magice, 139; diferite interdicții și tabuuri, 125 sq., 128, 138; interdicția privind consumul de carne, 140 sqq.; frumusețea și bunătatea la sfârșit, nu la început, 179; despre om și locul său în natură, 137 sqq.
forma, nu materia, este realitatea ultimă, 171, 219, 307
limitat și nelimitat: noțiunile de bază, 152, 174; echivalate cu binele și răul, 152, 175 sq.; nelimitatul între lucrurile sensibile, 173; el însuși o substanță (Aristotel), 173; vidul (nelimitat) o formă extrem de rarefiată de materie, 197; identificările cu respirația, vidul, timpul, 196, 197, 231, 233; limita impusă atât spațial (proporția) și temporal (mișcări regulate ale corpurilor cerești), 231; aspectele matematice ale nelimitatului: extensia fără număr sau cifră, 233; limitatul și nelimitatul = elemente ale numărului, 172; asociate cu imparul și respectiv cu parul, 174; explicația mișcării, 173
opușii: tabla lor, 174, 175, 376 n. 93; amestecul armonios, 297; în ce sens sunt principii, 176 sq.
matematica pitagoreică, 158 sqq.; numerele și cosmosul, 155 sqq.; cosmosul, explicația sa numerică = o generalizare a propriilor descoperiri ale lui Pitagora cu privire la rapoartele muzicale, 160; tipuri de relații, 165; numerele, în ce sens sunt *archai*, 193; existența lor independentă, 155; dificultatea de a le socoti abstracții, 162; unitatea, atât impară, cât și pară, 172 sq.; în afara seriei numerice. 174; expunerea explicației lui Aristotel, 176 sq.; echivalate cu binele, 176; Unu nu este singurul principiu, 177, 178; Unu este preaslăvit ca divin, 177; dualismul pitagoreic, deosebit de sistemele ioniene, 178; teoria platonică monistă, 177 sq.; Unul primordial, ca sământă, 196; numerele reprezentate ca modele geometrice, 174, 182 sq.; structura lucrurilor depinde de formele geometrice și la fel numerele, 182 sqq., 185, 189 sqq.; numerele punctului, liniei etc., 184 sq.; teoria fluxiunii, 187; fiecărui element îi este atribuit un solid regulat, 189; numerele extinse fizic și independent, 155, 197; numerele ca hotare, 194; generarea lucrurilor din numere, 165 sqq.; saltul de la abstracție la corpurile fizice, 171, 171 sqq., 189; *mimesis*, 165, 166; mărturiile și obiecțiile lui Aristotel, 165, 167 sqq., 169 sq., 184, 193; întregii ca lucruri incompatibile cu mărimile incomensurabile, 188; corelațiile numerice: abstracțiile ca numere, 155, 210 sqq.; critica acerbă a lui Aristotel despre simbolismul pitagoreic al numerelor, 210 sq.; dezacordul cu privire la care anume număr este reprezentat, 211; calitățile fizice explicate prin rapoarte numerice, 194; lumea ca *harmonia*, 202; construcții numerice conforme cu scala muzicală, 207; armonia sferelor, 207 sq.
sufletul: importanța lui, 146; natura lui, 212 sqq.; sufletul este nemuritor pentru că este înrudit cu divinul, 149 sq.; sufletul este divin pentru că numerele sunt în armonie, 214, 218; fericirea și numerele sufletului, 127; sufletul ca armonie, 213 sqq.; *este* armonie a părților sale proprii, 218; o stare sau o dispoziție a numerelor (Arist. *Met.*), 219; deși moare, nu dispare complet, 216; mai multe concepții ale membrilor școlii medicale, 217 sq.; desertăciunea de după moarte, 312; transmigrația, 140; neajunsurile trupului, 149 sq., 216
cosmogonia, 189 sqq.; *kosmos* creat din haos, 178 sq., 197; nu putem descoperi un singur sistem, 189; cosmogonia numerelor criticată de Aristotel, 189; mai multe explicații fizice, 195; veșnicia cosmosului, 198; crește dintr-o sământă, 196 sq.; din centru către exterior, 198; se hrănește cu aer, 198; unitatea-sământă are natura focului, 198
cosmologia: scopul lărgit al ei, 159; pasajele descriptive, 199 sqq.; schema philolaică (pământul planetar), 198 sqq.; probabil o scri-

ere chiar a lui Philolaos, 201; focul central, 199, 201 sq., 203; relația soarelui cu acesta, 198 sq.; forma și poziția pământului, 198, 199, 202, 205 sqq.; contra-pământul, 199, 199; orbitele planetare și distanțele, 200, 208, 210; schema geocentrică, 202 sqq.; criticile lui Aristotel, 201 sq.; timpul: extras din Nelimitat, 196, 231 sqq.; timpul, identificat cu vidul și suflarea, 197; un timp înaintea timpului, 232 sq.; timpul ca sfera cuprinzătoare, 269
influența ulterioară: înrâurirea asupra formării lui Platon, 115; sursele de după Platon, 130 sqq.; renașterea din timpul lui Cicero, 37; neoplatonismul, 121; pitagorismul timpuriu ecluzat de explicațiile de mai târziu, 37
pitagoricieni luați individual, 221 sqq.
Pitts, W., 358 n. 18
Placita, ἀρέσκοντα, ca izvor de informație, 19
planete, la Anaximandru, 82; la Anaximene, 107; la Platon: poziția și distanța lor relativă, 208, 210; mișcarea lor independentă de la vest la est (Alkmaion), 183; orbitele etc. la pitagoricieni, 200, 210; planetă inexistentă, inventată de Pitagora, 155
Platon (*vezi și* forme, armoniile, sufletul), 20, 26, 29 sqq., 39, 77, 85, 142, 152 sq., 230, 252, 269, 280, 290 sq., 291, 291 sq., 366 n. 66; despre originea filosofiei, 44; relația sa cu pitagoricienii, 119 sq., 124 sqq., 130, 150, 155, 156, 188, 230; armonia sferelor la P., 207, 210; viziunile teleologice și teiste asupra naturii, 30, 112 sq.; despre matematică și morală, 212; atitudinea religioasă față de matematică, 155; concepțiile despre suflet, 214 sqq., 216, 218, 219, 241; despre cunoaștere ca amintire, 129; despre legătura între inteligență și mișcarea circulară, 244 sq.; *methexis* și *mimesis*, 165; despre mișcarea planetelor, 245; teoria politică, 29 sq.; dilema din *Menon*, 366 n. 66; influența altor filosofi asupra lui P.: Alkmaion, 241, 243; Heraclit, 291, 298 sq., 308, 377 n. 99; doctrina creației, 172, 301; *Timaios*, 30, 153, 164, 189, 194, 204, 232, 240, 243, 263, 301, 375 n. 80
platonice, figurile, sau corpurile, adică solidele regulate, 190
platonicienii, protestanți, 38
platonismul, relația sa cu pitagorismul timpuriu și târziu, 130
plăcerea, natura plăcerii epicureice, 35 sq.
plăcuțe de aur, gravate, ale sectei mistice, în Magna Graecia, 151, 382 n. 152
Plotin și neoplatonismul, 38; apariția noului spirit religios o dată cu P., 38; principiul prim inefabil, 177; despre Heraclit, 276
pluralismul în filosofia presocratică, 26
Plutarh, citate lui P. din Heraclit, 320
[Plutarh], *Epitome*, ca sursă, 19; *Stromateis*, ca sursă, 19
pneuma, πνεῦμα, în cosmogonia lui Anaximene, 105, 335 n. 18; al Nelimitatului pitagorician, 105, 193, 196; a sufletului, ca respirație, 213; la Zenon, ca reprezentare materială a *logos*-ului, 35
poeții comici, despre pitagoricieni, 126 sq., 141
Pohlenz, M., 75
Poincaré, H., 351 n. 146
polare, expresiile, 256, 296, 362 n. 25
polidaimonism, în gândirea greacă timpurie, 41
politeismul, 41; nu este respins de pitagoricieni, 150; atitudinea lui Xenofan față de, 256 sq.
polos, instrument pentru măsurarea timpului, 45
Polycrates din Samos, 133, 238
polymathie, πολυμαθίη, condamnată de Heraclit, 279
Pontos, în mitologie, 61
Porfir, 38, 140; *De Abstinentia*, 145; *Viața lui Pitagora*, 38, 121; și *Acusmata* pitagoreică, 138
posedarea, în ritualurile extatice de închinare, 166, 381 n. 140
Poseidon, 52, 86
potențialitate și actualitate la Aristotel, 30
Potone, sora lui Platon, mama lui Speusip, 185
Praechter, K., 223, 335 n. 18
praeparatio evangelica, filosofia greacă considerată o, 38
praf, particule de aer, care constituie sufletul, 213
pre-filosofică, gândire, 41 sq., 49
presupozițiile filosofilor, inconștiente, 95 sqq.
presupunerile, de știință populară, 24; inconștiente, ale filosofilor, 95 sqq.
primar (și secundar), sensurile, 177
prioritate logică și cronologică, 172; insuficient deosebite la Pitagora, 172
progresul culturii umane, 270; idee atribuită întâi lui Xenofan, 270, 293
Prometeu, mitul lui, 269, 364 n. 41
proporția, accentul pus de pitagoricieni, 151; în combinarea elementelor (la Empedocle), 184; (la pitagoricieni), 194, 350 n. 133
Protagora: explicația pe care o dă originilor umane în dialogurile platonice, 269; autonomia senzațiilor fiecărui individ, 270, 288
psyche, ψυχή, (*vezi și* suflet), la Homer, 146, 312; cauză a mișcării, 64, 65; auto-mișcător, la Anaximandru, 102; la Platon, 241; foarte apropiat de viața fizică, 218; sensul său din secolul al V-lea: suflet nu doar *un* suflet, 244
Ptolemeu I al Egiptului, 33
punct, conform pitagoricienilor, cea mai mică mărime, 186; reprezentarea grafică a dimensiunilor prin puncte, 185 sq.

purificarea, riturile pentru p., 141, 312, 381 n. 137, 381 n. 140; pentru Pitagora, dependentă de *philosophia*, 150, 151
Pyxos (oraș în sudul peninsulei italice), 339 n. 13

raporturi, ale armoniei muzicale, 161; deosebește diferite corpuri la pitagoricieni, 194, 350 n. 133; la Empedocle, 184
Rasa de Aur, eroii acesteia, 269, 313
Rathmann, W., 337 n. 8, 338 n. 18, 338 n. 19
Raven, J., **132, 157, 178,** 184 sq., **186, 188, 210,** 345 n. 55, 346 n. 68, 346 n. 74, 347 n. 76, 348 n. 95, 349 n. 113, 350 n. 123, 350 n. 132, 351 n. 134, 351 n. 142, 358 n. 18, 368 n. 7
realitatea, în formă și materie, 307
recurența schimbărilor sezoniere, 300; *vezi și* repetiția
recurența veșnică, *vezi* repetare
Regenbogen, O., 273
regi, la Efes, 274 sq.
regulate, solidele și elementele la pitagoricieni, 189; data și construcția lor teoretică, 190 sq., 350 n. 123
Reidemeister, K., 345 n. 56
Reinach, T., 353 n. 172
Reinhardt, K., **253,** 259, **278, 301,** 317, 335 n. 18, 361 n. 9, 364 n. 43, 368 n. 7, 375 n. 80, **380** n. 127, 381 n. 135
reîncarnare (*vezi și* ciclul nașterilor, transmigrație), 316; pentru a rezolva problema platonică a cunoașterii, 129
relativitatea judecăților și maxima lui Protagora, 270
religia egipteană, împrumuturile presupuse ale grecilor din, 124
religiile de mistere (*vezi și* mistere eleusine) 119, în epoca elenistică, 33; și Heraclit, 370 n. 42, 382 n. 150; sarcasmul lui Clement din Alexandria, 311
religios, temeiul, al gândirii grecești, schițarea lui, 146 sqq.; explicațiile religioase erau cele mai plauzibile în etapa timpurie a gândirii, 42
repetiția, eternă și ciclică a evenimentelor istorice, 198, 222, 242, 264; o concepție pitagoreică, 302; în gândirea modernă, 351 n. 146; întregul cosmos, atestat prima oară de Empedocle, 264; relația cu imposibilitatea distrugerii lumii, 198
res publica și πολιτεία, 37
respirația universală, 196, 342 n. 30; *Vezi și* pneuma
respirația, ca zeu, 104; la Heraclit, păstrează viața dar nu și raționalitatea în somn, 287; doar r. înseamnă contactul cu Logos-ul în timpul somnului, *ibid.*
respirația, Cosmosului, în pitagorism, 192, 195, 196 sq., 233
Rhegion, societate pitagoreică conservată la R., 147
Rhoecos, 133
Richter, G., 339 n. 6
Ridgway, W., 346 n. 71
Rivaud, A., 358 n. 27
Robbins, F. E., 349 n. 106
Robertson, D. S., 381 n. 137
Rodier, G., 187
Rohde, E., **124, 130,** 236, 324 n. 2, 337 n. 8, 338 n. 2, 349 n. 105, 354 n. 186
Roma, influența ei filosofică, 37
Ross, W. D., 62, **235 sq.**, 236, 333 n. 73, 336 n. 9, 347 n. 80, 347 n. 84, 349 n. 105, 354 n. 186
Rostagni, A., **159, 192, 243,** 341 n. 19, **347** n. 88, **350** n. 120
Rostovtzeff, M., 32
Russell, B., 345 n. 50

Sabinus, 261, 335 n. 20
Sachs, E., 192
Saffrey, H. D., 348 n. 91
Sagra, râul, unde au fost înfrânți crotonienii, 133
Samotrace și Pitagora, 181
Sandbach, F. H., 17, 337 n. 3, 353 n. 174, 355 n. 195
Santillana, G., 358 n. 18
šár, saros, perioada astronomică, 54
savantă, cercetarea, cultivată în epoca târzie a Greciei, 33
sămânța, în filosofia timpurie, 351 n. 139; în cosmogonia pitagoreică, 196, 204, 233; *spermata* materiei la Anaxagora, 26
sănătatea, ca armonie a opușilor fizici, la Alkmaion, 238; în școală occidentală de medicină, 291; în dialogul lui Platon, *Banchetul*, 290 sq.
scalele, diatonice, cromatice, enarmonice, cercetarea lor de către Archytas, 230
sceptică, Școala, 37; despre Xenofan, 267
Schiaparelli G., 54, 325 n. 6
schimbare, continuă și imperceptibilă, la Heraclit, 299
schimbarea ciclică, la Heraclit, 289
schimbarea infinitezimală, argumentul acesteia, 299
scolastica, influențată de Platon, Aristotel și de stoici, 38
scopul în natură, în «*Legile*» lui Platon, 30, 112; absența în filosofia greacă timpurie, 111 sqq.
scrierile hipocratice, 27; critica filosofilor, 237. 245 sq.; *Despre Vechea Medicină*, 237; *Despre Natura Omului*, 60, 326 n. 21
Seltman, C. T., 133, 134, 339 n. 13
senzația (percepția), relația ei cu gândirea în filosofia greacă timpurie și la Aristotel, 239; s. se naște din interacțiunea celor *ne*-asemănă-

toare (Alkmaion), *ibid.*; distragerea prin s., 266, 268; *vezi și* Heraclit
separația, ca proces cosmos. *Vezi apokrisis*, cerul
sex, interesul societăților primitive pentru s., 327 n. 27; analogiile sexuale în cosmologii, 67, 80
Sextus Empiricus, expunerea doctrinei lui Heraclit, 287
sfera, construită din pentagoane și echivalată cu dodecaedrul, 190; s. cerească, construită de Thales și Anaximandru, 70; a diferitelor substanțe din cele patru corpuri (pitagoreice), 193
sfericitate, perfecțiunea deosebită a s. la Aristotel, 23; compatibilă cu lipsa limitei, 76; asociată cu divinitatea, 94; a zeului lui Xenofan, 257, 363 n. 27; când a fost descoperită s. pământului, 205 sq.
Shakespeare, W., citat din, 353 n. 174, 373 n. 66
Sherrard, Philip, 155
Sherrington, Charles, despre legătura între apă și viață, 68
Sibyla, 277
siciliană, expediția, 28
Silli, ale lui Xenofan, 188 sq.
simboluri, folosite de Heraclit, 293
Simmias, în *Phaidon* a lui Platon, 214, 217
Simplicius, caracterul său de cercetător, 251
simțul comun, reacția sa la speculațiile fizice, 28
sinuciderea, condamnată de Philolaos ca fiind contrară religiei, 129, 215
Siracuza, fosile găsite la, 263
Siris (oraș în sudul peninsulei italice), 339 n. 13
Skemp, J. B., 357 n. 9, 359 n. 3, 360 n. 22
Smith, G., 325 n. 7
Snell, B., 362 n. 23, 363 n. 27, 369 n. 22, 369 n. 29, 371 n. 46, 377 n. 99, 382 n. 148, 382 n. 155
soarele, credința comună în faptul că el se hrănește cu umezeală, 73; la Anaximene, 106, 107; descrierea s. dată de Philolaos, 200; descris de Empedocle, 201; descris de Xenofan, 265; la Heraclit, 289, 316 sqq., 318; mitul călătoriei s. într-o corabie de aur, 109, 318; se hrănește cu umezeală, 289; la Anaximandru, s. are aceeași dimensiune ca și pământul, 83; eclipse de, *vezi* eclipse; mai mare decât pământul (*Epinomis*), 353 n. 171; vede totul, 311
Socrate, 112, 167, 230, 280, 367 n. 1, 370 n. 33; o nouă etapă în filosofie, 27 sq.; apărarea valorilor absolute, 28; influența târzie, 28 sq., 37
sofiștii, 27
Sofocle, 269
solidele regulate, identificate cu elementele de Platon, 189; de pitagoricieni, 189 sqq.; perioada primei construcții geometrice a s. r., 190 sq.
Solon, 128, 150, 263
solstiții, 83, 335 n. 26
somnul, teoria s. la Alkmaion, 287
sophia, corelarea cu îndemânarea, 323 n. 4
sophos, σοφός, Înțelept, titlu conferit celor care posedă înțelepciune practică, 53, 55
sophrosyne, la Platon, 219
Sotion, *Succesiunile*, 221, 278
Sparta, 28; Anaximandru la, 70
spațiul (*vezi și vidul*) în pitagoreism, aparține domeniului nelimitatului, 184; gol, și Parmenide, 197; s. și corpul, nu sunt diferențiate de filosofii de la început, 93, 197; s. și corpul tratate de atomiști, 93 sq., 197
Spenser, Edmund, citat despre opuși, 73
Speusip, autorul unui sistem monist, 178; și fragmentele din Philolaos, 229, 343 n. 34; despre *Numerele pitagoriciene*, 185
Spintharos, tatăl lui Aristoxenos, 358 n. 22
spirit. *Vezi* materie
spontanee, generarea, 262
Stebbing, L. S., 326
stelele, la Anaximandru, 82, 93; la Anaximene, 106, 108; substanța s., al «cincilea» corp (pitagoreic), 191; *aither*, 309; credința că sunt sufletele oamenilor morți, 241, 309, 315; divinitatea s. (Alkmaion), 245; la Xenofan, compusă din nori aprinși, reînnoiți zilnic, 265 sq.
Stella, L. A., 235
Stobaios (Ioan din Stobi), *Extrase din lucrările de fizică* ca sursă, 19
Stocks, J. L., 332 n. 56, 333 n. 73, 338 n. 17, 343 n. 40
stoicii, adoptă și remodelează ideile lui Heraclit, 272
stoicism, 29, 34, 35, 105, 343 n. 35
Straton, 33
Styx, jurămintele zeilor pe S., 58
substantive abstracte, apariția lor relativ târzie, 73
substanță, și calitate, abordarea distincției între ele la Anaximene, 95; s. în relație cu elementele geometrice, 171 sq.
substrat (ὑποκείμενον), 58, 59, 72
succesiunile (διαδοχαί), 19
Suda (Suidas), 54, 69, 325 n. 4
sufletul (*vezi și psyche*): asociat cu respirația, 102 sqq., 139, 149, 213; cu fasolea, 139, 140, 142; soarta sa după moarte: credința despre s. în sec. al VI-lea și al V-lea, 309; la Anaximene, 104 sq.; la Alkmaion, 244; la Heraclit (*vezi și* ciclul nașterilor, nemurirea), 312 sqq.; din aceeași substanță cu stelele, 315; devine o stea după moarte, 241, 309, 315; concepția atomistă sau materialistă, 34, 217,

355 n. 197; nemurirea s., 29, 149; concepția pitagoreică despre preexistența s. nu se găsește în religia persană, 182; Empedocle despre nemurirea s., transmigrație și apoteoză, 217; și natura sa dublă, 220; importanța capitală a s. pentru gândirea pitagorică, 146; explicația pe care pitagoricii o dau naturii s., 150, 212 sqq.; echivalat cu numărul la pitagoricieni, 210, 211; ca număr auto-mobil (Xenocrate), 187; «numerele sufletelor», 127, 129; luat ca *harmonia*, 213 sqq.; această concepție criticată de Aristotel, 214; teoria *harmonia* folosită pentru a respinge nemurirea, 214 sqq.; «un acord reciproc al celor patru elemente» (Dicaiarchaios), 218; explicațiile din pitagorismul târziu, 222; legătura cu mișcarea, mai ales auto-mobilitatea, 187, 241; cu mișcarea circulară (Platon), 243; la Heraclit, identitatea substanțială cu focul, 289; și exalat din lucrurile umede, 289; tratarea dată de Platon, 29; tratarea dată de Aristotel, 31
sufletul-lumii, la *Timaios*, 218
sunetul, teoriile s., 163 sqq.
sursele (izvoarele) filosofiei grecești, 17, 20, 39
Sybaris, 134, 135
Symbola, sau *Acusmata*, pitagoreice, 138 sqq.

șapte, semnificația numărului, 211
Șapte Înțelepți, 138; lista timpurie dată de Platon, 55; Thales inclus printre ei, 53, 55
școala eleatică, întemeiată de Parmenide, 249; sau după cum se crede, de către Xenofan, 248, 249
școala, termen aplicat milesienilor, 51 sq., 324 n. 8
știința, dezvoltarea în Grecia a ș. orientale, 46; aplicarea elenistică a ș. în tehnologie, 33

tabuuri, credințe ce stau la baza lor, 139
Tannery, P., 54, 223, 325 n. 1, 366 n. 60
Tate J., 355 n. 199
Taylor, A. E., 153, 160, 198, 218, 223, 232, 331 n. 47, 334 n. 10, 347 n. 84; citat în legătură cu *Timaios* al lui Platon, 154
Teba, centru pitagorician stabilit la T., 136
tehnici, fundamentale pentru civilizațiile orientale, 45; dezvoltarea lor, văzută de greci, 269
Teichmüller, G., 335 n. 31
τεκμαίρεσθαι, 359 n. 6
teleologia (vezi și *proiectul*) caracteristic gândirii lui Aristotel, 30
telos, ateles, teleion, 31, 152
Telys, demagogul din Sybaris, 134
temperamentul, influența sa asupra filosofilor, 96
tensiunea, la Heraclit, 292, 373 n. 68
teocrațiile orientale, 45
Teofrast, 33, 39, 99, 193; ca sursă, 19; despre înălțimea sunetelor muzicale, 164 sq.
Teogonia Rapsodică, atribuită lui Orfeu, 49
teogonii, mitice, 16
teoria heliocentrică, 203, 205
Terpandru, 354 n. 178
Tertulian, ostilitatea față de păgânism, 38
Tethys, 58, 61, 368 n. 12
tetractys, 162, 195, 209, 218, 346 n. 69, 352 n. 156
Thales din Milet, 23, 43, 49, 51, 52 sqq.
data nașterii, 53 sqq.; durata vieții, 55; caracterul său, conform tradiției, 55 sq.; sfera cerească a lui Th., 70
precursorii săi mitologici, 60 sqq., 66 sqq.; ca premergător ai filosofiei, 52
problema operelor scrise, 58, 326 n. 15
ca om de stat, comerciant, interesul lui pentru navigație și măsurare, 55; exagerările ulterioare despre cunoașterea sa astronomică, 55; realizări geometrice atribuite lui, 57
întemeietorul filosofiei «fizice» conform lui Aristotel, 49, 52; apa ca *arche*, 57 sqq.; mărturiile lui Aristotel, 58 sq.; pământul plutește pe apă, 60; motive pentru alegerea apei, mitice, 60 sqq.; raționale, 62; apa și viața: hilozoismul, 63 sqq.; *psyche*, cauză a mișcării, 64; cele însuflețite nu sunt diferite de cele neînsuflețite, 65; toate lucrurile sunt pline de zei, 64, 66
scurtă descriere a gândirii și realizărilor sale, 65 sqq.
Theaitetos, 158, 190
Themistios, despre Anaximandru, 69
Theo din Smirna, citat despre monadă, 174
Theodoret, 19
Theodoros din Cyrene, 159, 349 n. 116
Theognis, 367 n. 74
theologi, utilizarea lui la Aristotel, 49
Theologumena Arithmeticae, despre decadă, 185
theoria, θεωρία, contemplare activă, 154; legată de pitagoricieni cu transmigrația, 128
Thesleff, H., 360 n. 4
Thompson, D'Arcy W., 333 n. 68
Thomson, G., 180, 325 n. 10, 339 n. 14, 346 n. 62, 404 n. 1
Thomson, J. O., 365 n. 57
Ti'amat, 61
Timaios din Locri, «Despre Sufletul-Lumii», fals, 121, 228; *Timaios* a lui Platon, despre care se spune că a fost luat de la Philolaos, 227
Timaios din Tauromenium, istoric, despre pitagoricieni, 124, 130 sq.; despre Xenofan, 248 sq.
Timon din Phlios, 251, 276
timp, χρόνος, sensurile lui în limba română și greacă, 232 sq.; deosebit de simpla succesiune, 232; pentru greci, de neimaginat fără

mișcările recurente și ordonate, 198, 232; circularitatea t., 242, 300; relația cu ordinea cosmologică, 232; concepția pitagoreică despre t., 198; la Platon, se poate este identificat cu mișcarea planetară, 233; timpul înainte ca timpul să fi început, nu este o absurditate, 232; timpul și nelimitatul, 231 sqq.
titanii, 110
tomiștii, 38
tradiționale, concepțiile, la temelia celor ale filosofilor, 96
transmigrația sufletelor (*vezi și* ciclul nașterilor), 123, 127, 143, 243; o doctrină greacă, nu egipteană, 124; propovăduită de însuși Pitagora, 140; exclusă de la Aristotel, 32
trăsnet la Heraclit, 286, 381 n. 132
trăsnet și fulger, la Anaximandru, 88; la Anaximene, 109
trei, primatul numărului trei, 145
trupul, mormânt sau închisoare, concepția pitagoreică sau orfică, 215 sq., 228, 305; dacă se găsește la Heraclit, 313, 313 sq.
turbane, 108

umezeală, legătura ei cu viața, 62, 65, 68, 81, 85, 102, 262; rea pentru suflete (Heraclit), 289
unitatea (monada), nu este în sine un număr (pitagoricieni), 173, 175; dar este impară și pară, *ibid.*; primatul ei, afirmat de scriitorii de mai târziu despre pitagoricieni, 175; teoria lui Cornford despre u., 175, 176, 178 sq.; în cosmologia pitagoreică, apare ca *sperma*, 176; divinitatea u., (Xenofan), 259, 363 n. 34, (pitagoricieni), 177
unitatea, primară la milesieni, 25, 67; căutarea u. ca fenomen universal, 67; adimensională, 186; nici o diferență între u. logică și u. materială la Xenofan, 259; importanța în pitagoreism, *vezi* pitagoricienii
univers geocentric, în pitagorismul pre-philolaic, 202
Untersteiner, M., 361 n. 12
Unu, (*vezi și* unitatea), «toate lucrurile provin din Unu», 67, 78, 94, 329 n. 28; Unu și Multiplu, problema lor, 105
Ure, P. N., 339 n. 6

valori, apărarea v. absolute de către Socrate, 28; pitagorismul fundamentat pe v., spre deosebire de filosofiile ioniene, 176
vântul, explicația dată de Anaximandru, 88; de Anaximene, 109; cauză a impregnării, 103
vârtejul universal, stelele purtate în cerc de v., 245
vegetarianism, *vezi* abținere
verbale, asemănări, semnificația atribuită lor, 371 n. 46
Verdam, H. D., 372 n. 53
Verdenius, W. J., 328 n. 3, 337 n. 8
verificarea, standardul de v., 237, 359 n. 87
viață (*vezi și* suflet): la milesieni, materia lumii, instinctul pentru viață, 149; părțile sale esențiale în credința populară: căldura și umezeala, 204; la Anaximandru, 87; și originea sa din pământ, *ibid.*; credința în generarea spontană a v., printre egipteni și Anaximandru, 60, 86; ca forță cosmogonică (Ekphantos), 225; după moarte, în misterele eleusine și altele (*vezi și* nemurire), 312; cele trei tipuri de viață (Pitagora), 127 sq., 154; (Platon), 127
vidul, identificat cu aerul (Alkmaion), 240, 245; «inspirat» de cosmos (pitagoricieni), 196, identificat cu respirația și Nelimitatul, 196, 197, 233; separă numerele, 197; existența v. negată de Parmenide și reafirmată de atomiști, 27. *Vezi și* spațiu
virtutea, concepția relativă despre v., 28; în epicurism, 35; în stoicism, 36
Vlastos, G., 223, 278, 286, 306, 320, 322, 322, 328 n. 10, 329 n. 17, 330 n. 32, 334 n. 12, 335 n. 18, 338 n. 21, 338 n. 22, 344 n. 45, 359 n. 8, 368 n. 7, 373 n. 63, 373 n. 70, 373 n. 72, 375 n. 90, 378 n. 103, 380 n. 124, 380 n. 129, 380 n. 130
Vohu Mana, Intelectul Universal, 319
Voss, O., 223
vulcani, 205

Wachtler, J., 236, 359 n. 3, 360 n. 12
Waerden, B. L., van der, 164, 226, 345 n. 57, 345 n. 58, 349 n. 115, 351 n. 147, 352 n. 155, 353 n. 169, 353 n. 172, 358 n. 25, 360 n. 23
Walzer, R., 377 n. 102, 381 n. 133
Wasserstein, A., 350 n. 116
Webster, T. B. L., 359 n. 6
Wedberg, A., 349 n. 115
Wehrli F., 336 n. 5, 336 n. 6, 338 n. 30, 339 n. 3, 342 n. 28
Weizsäcker C. F., fizician, citat, 67, 72, 162 sq.
Wellman, M., 223, 342 n. 34, 359 n. 3, 368 n. 13
White, M., 339 n. 12, 339 n. 13
Whitehead, A. N., 326 n. 16
Wightman, W. P. D., citat, 45, 66, 67, 68, 86, 171
Wilamowitz, U. von, 223, 335 n. 18, 343 n. 34, 343 n. 40, 350 n. 120, 355 n. 201, 356 n. 206, 358 n. 21, 381 n. 142
Wilson, L. A., 332 n. 64
Wind, E., 17
Woodbury, L., 329 n. 17, 372 n. 53

Xanthos din Lydia, despre fosile, 364 n. 42
Xenocrate, 160, 185, 188, 191 sq., 353 n. 160; numește sufletul un număr auto-mobil, 187

Xenofan, 25, 247 sqq., 326 n. 21; tradiția, 251 sqq.; data și viața, 248 sqq.
legătura cu Elea și școala eleată, 249, 252, 253; relația cu Parmenide, 253, 258
scrierile, 250 sq.; pretențiile poetice, 250; sub formă de versuri, 250; de proză, 250; lucrările «despre natură» amintite, 251; imitate de Timon din Phlios, 251; dispariția lucrărilor sale, 251
păreri despre X.: Heraclit, 252, 274; Aristotel, 251, 253; Teofrast, 65; concepții moderne, 248
concepția socială și politică, 250; disprețuirea superiorității fizice, 250
critica distructivă, 253; condamnarea opulenței, 250; opoziția față de poeți, mai ales față de Homer și Hesiod, 254, 262, 364 n. 38; obiecții față de felul în care ei reprezintă zeii și antropomorfismul lor, 254, 255; eliminarea pasajelor din mituri în *symposia*, 253; proteste împotriva impietății îndreptate contra zeilor, 254 sq.; satira despre Pitagora, 122; opoziția cu Thales și Epimenides, 253; negarea validității divinațiilor sau profețiilor, 255; unitatea, interpretată într-un sens mai strict decât la milesieni, 252, 259, 260, 270
teologia constructivă, 255 sqq.; este X. teolog?, 248; este X. monoteist sau politeist?, 248, 256 sq.; nu există o ierarhie a zeilor, 255; auto-suficiența zeității implicate la X., 255; Zeul nu se aseamănă nici omului, nici în formă, nici în spirit, 268; Zeul are un corp, 257; Zeul de formă sferică, 257, 257 sq., 258; și finită, 257 sq.; despre Zeu se spune la Cicero N. D. că este *infinitum*: Zeul este identic cu universul, 94, 257, 259 sqq.; nu are organe separate de percepție, 256; este unu, 256; unic, întreg, nemișcat, 255 sq.; dificultățile conceptului de Zeu imobil, 259 sq.; deși este fundamental unul, Zeul se manifestă în mai multe forme, 257
cosmologia: materială și non-materială, finită și infinită, nu este distinsă, 253, 361 n. 14; despre pământ se spune că este *arche* al său, 261; cosmosul nu este infinit, 257 sq.; cosmosul nu este născut, 259, 260, 262; natura cosmosului, pe scurt, 260
astronomia și meteorologia, 264 sqq.; cât de mult depinde de Anaximandru și Anaximene, 265; nu găsim teorie astronomică în versurile păstrate, 264; corpurile cerești sunt nori formați din evaporarea din mare, 264, 265 sq.; soarele, 265 sq.; mișcarea soarelui, 266; mai mulți sori și luni, 266; efectul asupra concepției lui Heraclit despre soare, 317; lună, norii «împăsliți», 266; pământul teșit, 266 sq.; importanța mării, 265; observații asupra fosilelor, 255, 263, 364 n. 42; alternarea epocilor umede și uscate, 263 sqq.; originea vieții de pe pământ, 261 sqq.
teoria cunoașterii, 267 sqq.; accentul pus pe căutarea personală, 269; limitări ale cunoașterii umane, 267 sq.; cunoaștere și opinie (părere), 267, 269, 366 n. 66; nu există evidența domeniilor corespondente ale existenței, 268; contrastul între opinie și certitudinea divină, 267, 268, 367 n. 70; nesiguranța simțurilor, 266, 268; caracterul relativ al judecății, 270; expunerea rapidă a semnificațiilor sale, 270
Xuthos, pitagoricianul, 221

Yin–Yang, 179

Zamolxis, 117; și Pitagora, 123
Zancle (Messana), popasul lui Xenofan la Z., 249
Zaratas (Zoroastru), 180
zece. *Vezi* decada
zefir, ouă-zefir, 103
Zeller, E. (referințe alese), 183, 198, 208, 210, 333 n. 73, 335 n. 24, 342 n. 34, 361 n. 9, 368 n. 13, 377 n. 101
Zen, ca zeu și ca viață (Heraclit), 305
Zenon din Cition, stoic, 35, 322
Zenon din Elea, 150, 186, 188, 188, 349 n. 115
zero, necunoscut grecilor, 172
zeu (*vezi de asemenea* antropomorfism; divinitate; Heraclit), preocuparea zeilor pentru treburile oamenilor, în gândirea greacă timpurie, 42; ca responsabil pentru slăbiciunea omului, 59, 382 n. 155; eludat de ionieni, 43; identificat cu, *vezi* divinitate; raportul omului cu Zeul, la Aristotel, 31; toate sunt pline de zei (Thales), 64; aerul – o mică parte a zeului în noi (Diog. Apoll), 103 sq.; sferic la Xenofan, 259 sqq.; și identificat cu lumea, 259 sqq.; la Aristotel, 31
Zeus, 42, 101, 103, 110, 146 sq., 200, 201, 203, 256, 262, 286, 310, 381 n. 134; echivalat cu Oromasdes, 348 n. 97
zodiac, descoperirea oblicității z. pe firmament, 70, 332 n. 51
zoroastrism și pitagorismul, asemănări și diferențe, 181 sq.; și Heraclit, 319
Zoroastru (Zoroastres), 178, 180 sqq., 339 n. 3, 341 n. 8

O istorie a filosofiei grecești

Departe de a fi un studiu de pionierat, această lucrare tratează un subiect al cărui aproape fiecare detaliu a fost analizat în amănunt de nenumărate ori. Ceea ce se cere aici (și puțini ar putea să conteste această necesitate) este o prezentare cuprinzătoare și sistematică, destinată să facă pe cât posibil dreptate concepțiilor contradictorii ale unor savanți cunoscuți, să medieze între aceștia și să ofere concluziile cele mai credibile într-o formă clară și accesibilă. Nu este neapărat nevoie de originalitate și străl ucire, ci de o minte limpede și cumpătată, de judecată dreaptă și de perseverență.

W.K.C. Guthrie

ISBN 973-20-0346-4

9 789732 003466

Editura **Teora**

UMA ISTORIA FILOZ. GRECESTI, 1

Cod

Le